This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

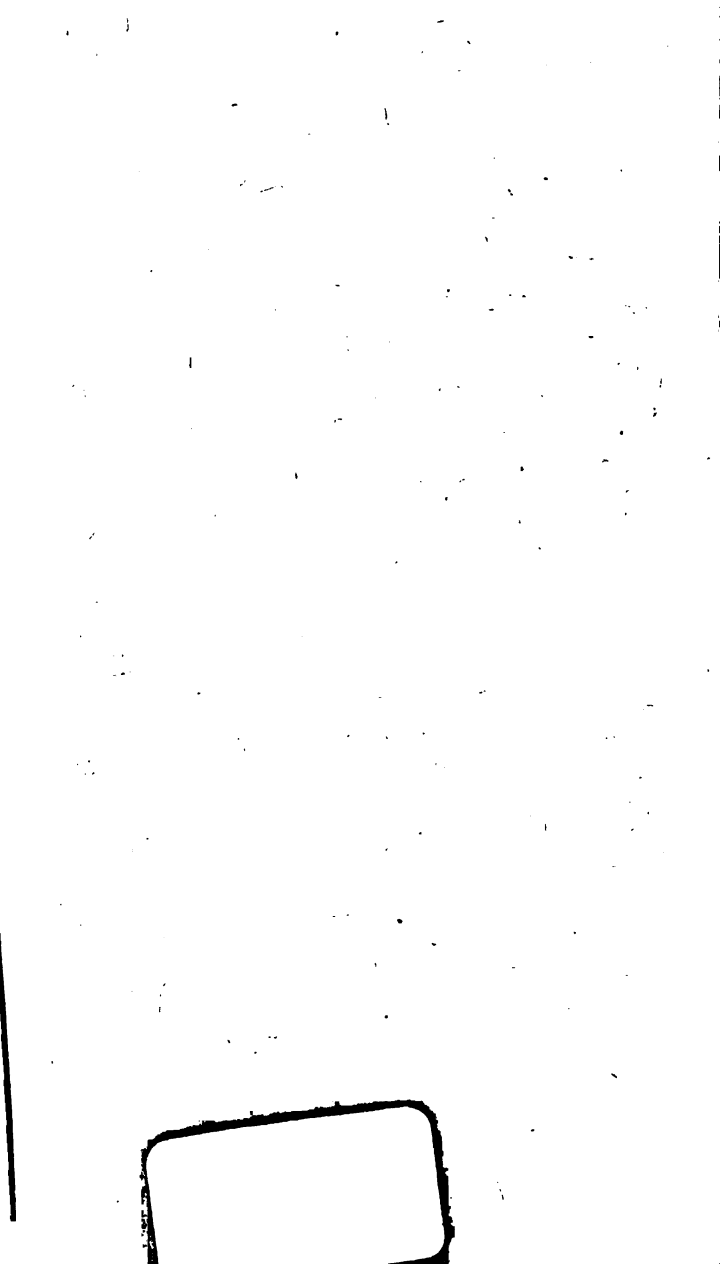
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Buhle
YAC

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

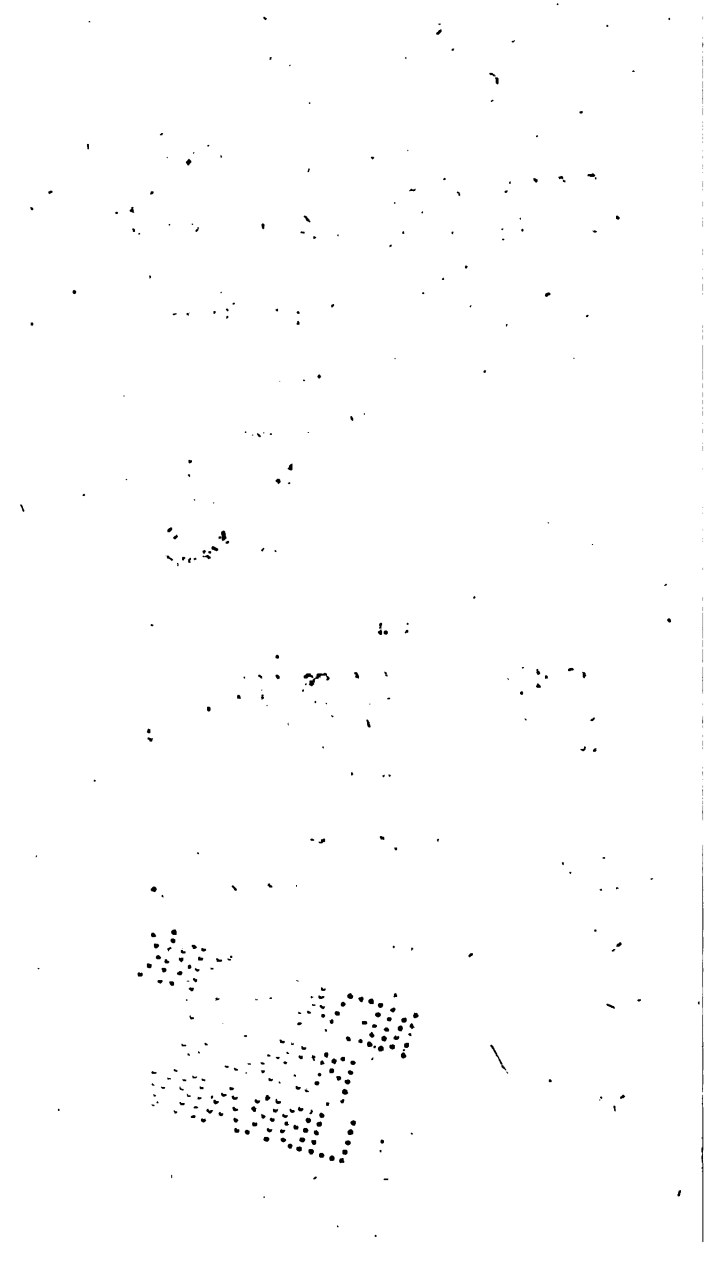
Achter Theil.

Von

Johann Gottlieb Buhle,
öffentl. ordentl Professor der Philosophie, und Mitgliede der Königl. Societät der Wissenschaften in Göttingen.

Ουτοι απ' αρχης παντα θεοι θνητοις παρεδειξαν·
Αλλα χρονω ζητουντες αφευρισκουσιν αμεινον.
Xenophanes apud Stobaeum.

Göttingen,
bey Vandenhök und Ruprecht
1804.



Vorrede.

Mit diesem Bande schließt sich das Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, das in der Ausführung weitläufiger geworden ist, als ich bey dem ersten Entwurfe beabsichtigte und erwartete. Der Grund hiervon lag theils in dem Verhältnisse der Philosophie des Alterthums zu der neuern, theils in dem eigenthümlichen Charakter der Philosophie selbst.

Im Alterthume fängt die Geschichte mit Meynungen von einzelnen philosophischen Gegenständen, fragmentarischen Elementen der Philosophie, an, und schreitet sodann zu ganzen Systemen fort, die in Vergleichung mit den spätern und vollends den neuern mehr Umrisse, als vollendete Lehrgebäude sind, und bey denen Manches als wichtig und interessant bemerkt werden muß, was es an sich, wenn man den Maaßstab von der jetzigen Philosophie entlehnt, nicht ist. Dadurch wird eine Weitläufigkeit schon in der Darstellung

der

der älteren Philosophie veranlaßt, die wiederum eine verhältnißmäßige in Ansehung der neueren Philosophie erfodert, wenn anders dieser die Geschichte nur einigermaßen ihr Recht wiederfahren lassen will. Warum soll der Geschichtschreiber gerade bey der philosophischen Speculation des Alterthums verweilen, und bey der neueren sich auf eine allgemeine unfruchtbare Kürze einschränken? Da ich also einmal bey der Philosophie der Griechen umständlicher gewesen war, wozu mich eine gewisse, auch bey unsern Zeitgenossen, wenn ich nicht irre, herschende Vorliebe für dieselbe verleitete; so ward ich eben hierdurch genöthigt, auch bey der neueren Philosophie mehr in's Einzelne zu gehen, und so entstand nach und nach, wider meinen anfänglichen Plan, ein Lehrbuch von acht Bänden. Dazu komt, daß es unmöglich ist, mit wenig Worten ein philosophisches System zu charakterisiren, wenn man nicht Leser voraussetzen kann, die dasselbe schon im Detail kennen. Die nakte Aufzählung von Behauptungen und Resultaten ist unver-

verſtändlich und unnütz; werden aber zugleich die Gründe angegeben, worauf ſie beruhen, ſo iſt auch deswegen eine größere Umſtändlichkeit unvermeidlich.

Für das Wohlwollen und die Nachſicht, womit das gelehrte Publicum das gegenwärtige Werk aufgenommen hat, bin ich um ſo dankbarer, da ſchwerlich einer meiner Leſer eine unbefangenere Meynung von dem Werthe desſelben hegt, als ich, und ich mich oft gewundert habe, daß die Mängel, die ich ſelbſt daran erkenne, und die ich unter dem Drucke der Umſtände, unter welchen ich dies Werk ſchrieb, nicht zu verhüten vermochte, in unſern ſtreitſüchtigen Zeiten ſo viel Schonung erfuhren.

Dieſer letzte Theil des Lehrbuchs enthält die Geſchichte der Philoſophie in Frankreich und in Deutſchland während des vorigen Jahrhunderts bis zum Ende desſelben. Da dieſe Periode von allen Geſchichtſchreibern der Philoſophie bisher am wenigſten bearbeitet iſt, ſo maße ich mir nicht an, etwas irgend Erſchöpfendes und Befriedigendes geliefert

fert zu haben. Die Materialien häufen sich hier so sehr, und sind von so mannichfaltiger Art, daß es außerordentlich schwer wird, nicht bloß sie zu sammeln, sondern auch sie zu übersehen, zu ordnen, und zu einem historischen Ganzen zu vereinigen. Es kann daher auch wohl seyn, daß ich von philosophischen Vorstellungsarten einiger Schriftsteller zu viel, und von andern zu wenig gesagt habe. Am ausführlichsten hab' ich, wie es mir dem Zwecke angemessen schien, das Kantische System dargestellt, von welchem ich immer noch glaube, daß es sich unter allen, die seit einem Decennium erschienen sind, am längsten behaupten werde.

Zum bequemern Gebrauche des Werkes sind drey Register der Namen, Sachen und Summarien hinzugefügt, die ich dem Fleiße meines ehemaligen Zuhörers, eines sehr braven und kentnißvollen jungen Mannes, des Herrn Brandes, verdanke.

Göttingen im April 1804.

Der Verfasser.

Inhalt.

§. 200.	Ueberſicht ſeiner Meynungen vom Vorſtellungsvermögen	S. 106-109
201	Vom Erkennen —	109-112
202 203	Ueber Plato's Logik	112-116
204	Philoſophie der Sprache	116-118
205	Ueber Plato's Metaphyſik überhaupt — —	119-120
206-213	Ontologie —	121-135
214-215	Metaphyſiſche Körperlehre — — —	135-139
216-221	Rationale Pſychologie	140-156
222-224	Kosmologie —	156-164
225-227	Theologie —	164-175
228-231	Empiriſche Pſychologie	175-189
232	Ueber Plato's praktiſche Philoſophie —	189-192
233-234	Forſchungen über das Princip der Sittlichkeit	192-200
235	Freiheit — —	200-207
236	Allgemeine moraliſche Begriffe — —	207-210
237	Vom höchſten Gute	210-214
238	Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückſeligkeit —	214-221
239	Religion — —	221-224
240-241	Lehre von einzelnen Pflichten — —	224-230
242-247	Politik —	230-259
248	Theorie der Geſetzgebung	259-263
249	Erziehungswiſſenſchaft	263-267
250	Theorie des Schönen	267-271
251	Ueberſicht der Verdienſte des Plato um die Philoſophie	271-275

Neunte Epoche der griech. Philoſophie. Geſchichte des Ariſtotel. Syſtems §. 252-411 — S. 276 — Th. III. 258

§. 252 Aristoteles — seine Geistesgröße — Lebensumstände S. 294-315
253-255 Ueber seine Schriften 315-354
256-257 Gegenstände und Eintheilung seiner Philosophie 355-366
258 Seine Beurtheilung früherer Philosophen — 366-374
259 Seine Kritik des Gemüthsvermögens — 375-377
260 261 Sinnlichkeit — 378-386
262 Einbildungskraft — 386-388
263-265 Denkvermögen 389-399
266 Begehrungsvermögen 400-403
267 Uebersicht seiner Vorstellungsart vom Gemüthsvermögen 403-407
268 Begriff und Eintheilung der Logik — — 407-409
269 Kategorien — 409-417
270 Logische Grundsätze — 417-420
271 Philosophische Grammatik 420-422
272-273 Analytik — 422-429
274-277 Topik — Dialektik — Sophistik — — 429-438
278 Möglichkeit des Denkens und Erkennens — 438-441
279 Eintheilung der Naturphilosophie — — 441-443
280-284 Beurtheilung der von andern aufgestellten Naturprincipien — — 443-461
285-288 Eigene Bestimmungen darüber — — 461-475
289 Wirkende Ursachen in der Natur 475-477
290 Zweckmäßigkeit der Natur 477-481
291 Nothwendigkeit — 481-482
292-304 Von der Bewegung — (vom Unendlichen — vom Raume und der Zeit §. 293-297) 482-529

Inhalt.

§. 305	Oberſte Urſache der Bewegung — —	529-530
306	Seine Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften —	531-532
307-312	Ontologie —	532-545
313	Theologie —	545-548
314	Pſychologie vom Seelenweſen	548-559
315	Ernährung —	560-562
316 317	Empfindungsvermögen	562-566
318	Gedächtniß — —	567-568
319	Vom Wachen und Schlaf — Grundſinn — —	569-571
320	Denkkraft —	571-573
321	Unſterblichkeit —	573-575

Geſchichte der Philoſophie.

Dritter Theil.

Geſchichte des Ariſtoteliſchen Syſtems — Fortſetzung. Praktiſche Philoſophie.

§. 322	Eintheilung der praktiſchen Philoſophie — —	S. 3-7
323 324	Ueber das prakt. Vermögen des Menſchen	7-12
325-327	Von der Freiheit	12-20
328-330	Vom höchſten Gute	20-27
331-337	Von der Tugend überhaupt — —	28-43
338-345	Von einzelnen Tugenden — —	43-61

Inhalt.

§. 346-347 Rechtslehre S. 61-66
348-352 Untersuchung einzelner moralischer Probleme 66-79
353-366 Von der Freundschaft 79-112
367-373 Vom Vergnügen und Glückseligkeit in moralischer Hinsicht — — 112-132
374-376 Von den Affecten 133-146
377 Einfluß der Verhältnisse auf den Charakter — 146-150
378-382 Seelenvermögen und Fertigkeiten in praktischer Beziehung — — 150-162
383 Mittel zur Beförderung der Moralität — 162-166
384 Politik — ihre Hauptmomente — — 166-170
385 Gesellschaftsrecht — 171-176
386 Allgemeines Staatsrecht 176-178
387-391 Beurtheilung wirklicher und projectirter Verfassungen 178-193
392-398 Von der besten Staatsverfassung — — 193-212
399-402 Verhütung der Revolutionen — — 213-225
403 Oekonomik — 225-228
404-405 Chrematistik 228-236
406 Uebersicht der Verdienste des Aristoteles — 237-248
408-411 Schüler und Nachfolger 248-258

Zehnte Epoche der griech. Philosophie. Geschichte der akademischen Philosophie §. 412-419 259-285
412 Entstehung und Unterscheidung der Akademiker 260-262
413 Die ältere Akademie 262-265
414 Annäherung zum Skepticismus 265-268

Inhalt.

§. 415 Philoſophen der neuern Akademie — — 268-285

Eilfte Epoche der griechiſchen Philoſophie. Geſchichte des Pyrrhonismus. §. 420-482 286-448
420 421 Pyrrho — 287-292
422 Gemeinplätze, wovon er ausgieng — — 292-296
423-424 Folgende Skeptiker 297-299
425-427 Timons und Aeneſidems Skepticismus 299-306
428 Einfluß des Pyrrhonismus auf die Arzneiwiſſenſchaft 306-308
429-431 Sextus Empirikus — Seine Darſtellung des Skepticismus — — 308-315
432 Seine Kritik hiſtoriſcher und mathematiſcher Wiſſenſchaften 315-317
433 Seine Kritik der Logik 317-319
434 Seine Kritik der ältern Phyſik im allgemeinen 319-320
435 436 Kritik der Meynungen von den Göttern — 320-325
437 438 Kritik des Cauſalitätsbegriffs — — 326-330
439 440 Kritik des Begriffs vom Ganzen und Theilen 330-336
441-443 Kritik der Begriffe vom Körper — — 335-341
444-446 Kritik der Begriffe vom Raume — — 342-346
447-453 Kritik der Begriffe von der Bewegung — 347-365
454-459 Kritik der Begriffe von der Zeit — — 365-381
460-462 Kritik der Begriffe von der Zahl — — 381-392

Inhalt.

§. 463. 464 Kritik der Begriffe vom Entstehn und Vergehn S. 392-402
465 Skepsis in der Moralphilosophie — — 402-403
466-472 Kritik der Unterscheidung zwischen Gesundheit u. Uebel 403-424
473-477 Von Glückseligkeit und Unglückseligkeit — 424-437
478-480 Von der Kunst zu leben 437-445
481-482 Ob sie gelehrt werden könne 445-48

Geschichte der Philosophie.

Vierter Theil.

Elfter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Römer §. 483-490 — 3-68
483-487 Allmählige Bildung der Römer zur Philosophie 7-22
488-489 Einführung verschiedener griechischer Systeme in Rom 22-31
490-491 Verdienste einzelner Römer um die Philosophie 31-36
492 Philosophie des Cicero 37-42
493 Verfall der Philosophie 42-45
494-498 Spätere Römische Philosophen — — 45-58
499 Unterschied der spätern Stoiker von den frühern — 58-68

Zwölfter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Juden im Zeitalter Christi §. 500-513 69-141

Inhalt.

§. 500 - 502 Ueber die Exiſtenz einer urſprünglich oriental. Philoſophie — — S. 73 - 92
503 Einfluß derſelben auf die Vorſtellungen der Juden — 92 - 98
504 - 506 Jüdiſche Sekten 98 - 113
507 Entſtehung des Chriſtenthums 113 - 118
509 - 512 Philoſophie Philo's 118 - 139
513 Ariſtobulus — 139 - 141

Dreizehnter Abſchnitt.

Ueber die Cabbaliſtiſche Philoſophie §. 514 - 519 142 - 173
514 Rabbinenphiloſophie 144 - 146
515 Entſtehung der Cabbala und ihre Fortpflanzung — 146 - 154
516 - 519 Cabbaliſtiſche Lehren 154 - 173

Vierzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Alexandriniſch Eklektiſchen Philoſophie §. 520 - 609 174 - 511
520 - 522 Synkretismus in der Philoſophie — — 183 - 191
523 Beförderung der Gelehrſamkeit in Alexandria 191 - 200
524 - 526 Entſtehungsgründe der Alexandriniſchen Philoſophie 200 - 211
527 - 529 Neuplatoniker — ihr Urſprung — — 211 - 219
530 - 533 Plutarch — Lucian — Apulejus — 219 - 236
534 - 536 Schwärmer und Wunderthäter — 236 - 251
537 - 539 Alcinous — 252 - 262
540 541 Chriſtliche Philoſophen 262 - 270
542 - 544 Meynungen Juſtin's des Märtyrers — 270 - 282

Inhalt.

§. 545-550 Verschiedene eigentlich Alexandrinische Eklektiker S. 282-300
551-552 Plotinus — seine Lebensumstände und Bildung 300-310
553 Sein System — Zweck alles Philosophirens — Mittel dazu — — 310-312
554 Einiges Urprincip alles Vorhandenen — 313-315
555 556 Von der Materie und ihren Veränderungen 316-327
557 Erklärung des Universums 327-329
558-562 Form — Weltseele 329-356
563 Astrologie und Magie 357-358
564 Psychologie. Einfachheit der Seele — — 358-366
565-566 Empfindungsvermögen 366-375
567 Begierden — 375-379
568 Gedächtniß — Einbildungskraft — — 379-383
569 Freyheit — 383-386
570 Grund der Verbindung mit dem Körper — 386-388
571 572 Unsterblichkeit — Vergeltung — — 388-396
573 Geisterlehre — 396-398
574 575 Theologie vom Urprincip — — 398-404
576-579 Der erste Verstand — Intellectualwelt — 404-413
580-581 Weltseele und Ableitungen daraus — — 414-420
582 Uebersicht von Plotins Lehren über die Gottheit 420-424
583 Porphyrius — Streitigkeiten der Zeit — 424-426
584 Porphyr's Erläuterungen von den Thierseelen — 426-430

§. 585

Inhalt.

§. 585 Von den Dämonen S. 430-434
586 Von der Gottheit — 434-435
587. 588 Jamblich und seine Schüler — — 435-439
589 Proklus — — 439-441
590 Sein Beweis der Einheit des Urprincips — — 442-446
591. 592 Ableitung der Mannichfaltigkeit der Dinge aus jenem 447-450
593 Seine Beweise für die Ewigkeit der Welt — — 450-453
594 Seine Schüler — — 453-455
595 Verhältniß des Christenthums zur Philosophie — 456-462
596 Augustinus — 462-466
597. 599 Seine Beweise für Gottes Dasein und Eigenschaften 466-475
600 Beweis für die Dreyeinigkeit 475-477
601. 602 Von der Schöpfung aus Nichts — — — 477-483
603 Vom Ursprunge des Uebels 483-488
604 Freyheit — Vorsehung — Astrologie — — — 489-491
605 Immaterialität der Seele 492-496
606 607 Seelenvermögen — Unsterblichkeit — — 496-503
608 Verfall der Wissenschaften 503-507
609 Einzelne Philosophen in dieser Zeit — — — 508-511

Inhalt.

Geschichte der Philosophie.

Fünfter Theil.

Siebzehnter Abschnitt. *)

Geschichte der Philosophie bei den Arabern §. 610-637 — S. 3-100

§. 610. 611 Frühere Geschichte und Bildung der Araber — 10-15

612 Mohammed — 16-19

613. 614 Ausbreitung und Verheerungen der Araber — — 20-29

615. 619 Bekanntschaft mit griechischer Litteratur — Beförderung derselben — — 29-44.

620 Alkendi und Alfarabi — 44-48

621 Avicenna — seine Ontologie 48-56

622 Al Gazel — — 56-58

623-625 Abubekr Ebn Tophail. Seine Metaphysik — 58-65

626-627 Averrhoes — seine Kosmologie — Vorsehung — 65-72

628 Eigenthümliche Theorie vom Verstande — — 72-75

629 Rhazes — — — 75-76

630-633 Die Partey der Redenden — Ontologie — Kosmologie Theologie — — 76-85

§. 634-

*) Es steht hier siebzehnter Abschnitt, wie im Werke selbst, statt daß es erst funfzehnter Abschnitt hätte heißen müssen.

§. 634-637 Maimonides — seine Theologie — — S. 85-100

Achtzehnter Abschnitt.

Geschichte der Philosophie im Mittelalter

Erste Epoche der scholastischen Philosophie bis auf Rousselin gegen das Ende des elften Jahrhunderts §. 638-657 — S. 101-175
638-640 Zustand der Cultur und Literatur bis auf Carl d. G. 104-119
641-642 Gelehrte vor und zu Carls d. G. Zeit — Carls Verdienste — — — 119-124
643-645 Johann Scotus Erigena — Ontologie — Theologie 124-135
646 Entstehung, Charakter, Zweck, Methode und Epochen der scholastischen Philosophie 136-142
647-648 Fortschritte und Hindernisse der Cultur — 142-153
649 Peter Damian — 153-155
650 Anselm von Canterbury 155-156
651 Sein Beweis für Gottes Dasein — — 157-160
652 Seine Lehre von der Schöpfung 161-163
653 Sein Beweis der Dreyeinigkeit 163-164
654-655 Behauptungen von einigen göttlichen Eigenschaften — 164-170
656-657 Einige Urheber dialektischer Systeme der Theologie 170-175

Zweyte Epoche der scholastischen Philosophie, von Rousselin bis auf Albert den Großen in der

Inhalt.

Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts § 618-690 — 176-283
§. 658 Gewohnheit öffentlich zu disputiren — — — 179-181
659-661 Nominalismus. Realismus — Abälard — 181-200
662 Abälard's Moral — 200-208
663-664 Hugo *a Sto. Victore* — Theologie — Psychologie 208-216
665 Gilbert de la Porrée — Ontologie — — 216-218
666-667 Petrus Lombardus und Hugo von Rouen — Untersuchungen über göttliche Eigenschaften — 219-225
668-669 Johann von Salisbury Urtheil über seine Zeitgenossen — — 225-232
670 Nominalisten und Realisten Partheyen — Sein Urtheil darüber — — 232-235
671-672 Richard von St. Victor, Mystiker — seine rationale Theologie — — 235-242
673-676 Verbreitung mehrerer Aristotelischer Schriften — 242-255
677-678 Einzelne Verbreiter derselben — — 255-259
679-680 Anwendung auf Theologie — kirchliche Verbote dieser Philosophie — — 259-264
681 Alexander von Hales 264-266
682 Wilhelm von Auvergne — sein Begriff der Wahrheit — 266-267
683 Lehren über Zeit und Ewigkeit
684-685 Lehren vom Weltall 269-272
686 Vom Fatalismus — Weltschöpfung — Vorsehung — 272-275

§. 687 Erläuterungen göttlicher Eigenschaften — S. 275-277
688 Lehren von der menschlichen Seele — — 277-279
689-690 Vincent von Beauvais — Behauptungen über die Universalien — 279-283

Dritte Epoche der scholastischen Philosophie. Von Albert dem Großen bis auf die Verbesserung der Philosophie durch die Wiederherstellung der alten classischen Literatur, um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts §. 691-847 — 284-708
691 Albertus der Große 290-297
692 Seine Logik — Vorstellung über die allgemeinen Begriffe 297-302
693-698 Ontologie — 302-314
699-701 Psychologie — Vom Empfindungs- und Erkenntnißvermögen — — 314-322
702-704 Ueber Substanz — Grundkräfte — Einfachheit der Seele 322-329
705 Ueber die Entstehung der Welt 329-230
706 Theologie. Daseyn Gottes 330-335
707-711 Prädicate der Gottheit 335-344
712-716 Einwendungen und deren Bestreitung — 344-356
717 Emanationstheorie von der Schöpfung — Allgegenwart Gottes — — 356-361
718-723 Bonaventura, seine mystischen Theorien — worin zugleich metaphysische Lehren 361-378

Inhalt.

§. 724-727 Einzelne ontologiſche, kosmologiſche und pſychologiſche Erörterungen — S. 379-389
728-729 Thomas von Aquino 389-392
730-732 Seine Ontologie 392-404
733 Theologie — Daſeyn Gottes 404-406
734-740 Ueber Gottes Weſen und Eigenſchaften — — 406-428
741-743 Schöpfung — ihr Zweck 428-437
744 Beſtimmung des Menſchen 437-440
745 Vorſehung — Folgerung der Allgegenwart Gottes — 440-445
746-747 Pſychologie. Eigenſchaften der Seele — Verbindung mit dem Körper — — 445-450
748 Vom Allgemeinen und Beſondern — — — 451-452
749-752 Heinrich von Gent. Ontologiſche Unterſuchungen — 452-461
753-754 Pſychologiſche Unterſuchungen — — 462-468
755-756 Richard von Middleton — Theologiſche Unterſuchungen — — — 468-473
757 Ontologiſche Unterſuchungen 473-474
758 Vom Uebel in der Welt 474-476
759-760 Pſychologiſche Unterſuchungen — — 476-480
761 Aegidius Colonna — 480-482
762-765 Ontologie 482-493
766 Pſychologie — ob der Wille etwas Böſes wollen könne 494-496
767 Theologie — Beſte Welt 496-497
768 Johann Duns Scotus 498-500
769-773 Ontologie — 500-515
774 Pſychologie — Einfachheit der Seele — 516-518
775-776 Erkenntnißvermögen 518-527

777.

Inhalt.

§. 777 Wille — S. 527-528
778 Einfachheit der Geschöpfe 528-530
779 Einfluß der Gestirne auf die Erde — — 530-531
780-781 Theologie. Dasein — Eigenschaften Gottes — 531-537
782-783 Erörterung streitiger Probleme — 537-542
784 Bemerkungen über die scholastischen Spitzfindigkeiten 542-544
785-786 Raymund Lullius — Bekehrungsversuche — Ontologische Erklärung — 544-552
787-790 Franz de Mayronis verschiedene ontologische Untersuchungen — — 553-563
791 Untersuchungen über Nominalismus und Realismus 563-564
792 Ueber Gewißheit der Erkenntniß — — 565-566
793-794 Theologie — Daseyn — Unveränderlichkeit Gottes 566-570
795-799 Herväus Natalis — Ontologie — — 571-581
800 Ueber die Ewigkeit der Welt 581-584
801 Verhältniß der Form und Materie — 585-586
802 Psychologie — Freyheit 587-792
803 Theologie — Einfachheit Gottes — 592-595
804 Wilhelm Durand 595-596
805-809 Ontologie — 597-609
810-813 Psychologie — Unterscheidung der Seelenvermögen. Freyheit — 609-619
814-815 Theologie — Gottes Daseyn und Wesen — 619-625
816 Schöpfung — 625-627

§. 817.

§. 817-818 Theodicée — S. 628-635
819 Wilhelm Occam 635-637
820 Seine Meynung von den Universalien — 638-643
821-823 Andre Ontologiſche Meynungen — 643-652
824-826 Pſychologie — Seelenvermögen — 653-661
827-830 Theologie — Eigenſchaften Gottes — 661-669
831-833 Walther Burleigh. Ontologiſche Lehren — 669-678
834 Behauptung der Ewigkeit der Welt — 679-680
835-837 Buridan — Unterſuchungen über die Freyheit 680-687
838-840 Thomas von Straßburg. Ontologie — 687-693
841 Theologie — Einfachheit Gottes — — 693-695
842-844 Marſilius aus Ingen — Ontologie — 687-693
845 Verſchiedene Theologiſche Behauptungen von ihm 700-702
846 Pſychologie — von den Thierſeelen — 703-705
847 Von der Freyheit 705-708

Inhalt.

Geſchichte der Philoſophie.

Sechster Theil. Erſte Hälfte.

§. 848-853 Peter d'Ailly. Beſtimmung des Grades der Gewißheit der menſchlichen Erkentniß — Theologie.

851-855 Dominicus aus Flandern. Vertheidigung der Thomiſten gegen die Scotiſten — Begriff des Dinges. — Verſchiedenheit und Mehrheit — Andere ſcholaſtiſche Diſtinctionen.

856-858 Raymund de Sabunde — Natürliche Theologie. Beurtheilung.

859-877 Franciscus Suarez — Metaphyſik.

878 Roger Baco. Leben und Charakter deſſelben — Erfindungen.

Neunzehnter Abſchnitt.

Geſchichte der Wiederherſtellung der reineren griechiſchen Philoſophie, beſonders der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen, bis zum Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts §. 878-910.

879 Urſachen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften

***

§. 880-

§. 880-882 Erste Reformatoren in Italien. Dante Alighieri. Guido Cavalcante. Franz Petrarcha. Boccaccio. Johannes Malpighi von Ravenna.

883 Flucht gelehrter Griechen nach Italien. Die Cosmen zu Florenz. Johann Laskaris

884 Franciscus Philelphus. Johannes Argyropulus. Angelo Policiano. Hermolaus Barbarus.

885 Georgius Gemistus Pletho.

886 Bessarion. Inhalt und Geist seiner Schriften.

887-890 Marsilius Ficinus. Platonische Akademie. Leben, Schriften und Verdienste Ficin's.

890-895 Johann Picus von Mirandula. Leben und philosophischer Charakter desselben. Sein Werk gegen die Astrologie. Heptaplus oder Heptameron. De ente et uno.

896-897 Johann Reuchlin (Capnio). Leben und Charakter desselben. Verdienste. Cabbalismus.

898 Franz Georg Venetus. De harmonia mundi totius cantica tria. Problemata in Scripturam Sacram.

898-904 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Lebensgeschichte. Commentar über die Kunst des Lullus. Seine Werke de occulta philosophia. — De incertitudine et vanitate Scientiarum.

905 Wiederherstellung der reineren Aristotelischen Philosophie — Streit mit den Platonikern. Averrhoisten. Alexandristen.

906 Theodor Gaza. Georg von Trapezunt. Georgius Scholarius Gennadius. Petrus Pomponatius.

§. 907-909 Werke des Pomponatius: De immortalitate animae — De Fato, libero arbitrio, praedestinatione, et providentia Dei — De incantationibus
910 Lorenz Valla. Nicolaus aus Cusel. Rudolph Agricola. Joh. Ludov. Vives. Jac. Faber.

Zwanzigster Abschnitt.

Geschichte der Philosophie im sechszehnten Jahrhunderte bis auf des Cartes §. 911-963.
911 Aristoteliker. Joh. Genesius Sepulveda.
912 Petrus Ramus (Pierre de la Ramée).
913 Franciscus Patricius. Kritik der Aristotelischen Schriften, in den Discussionibus Peripateticis. — Philosophia de Universis. — Aristoteles exotericus.
914 Bernardinus Telesius.
915 Jacob Zabarella.
916 Reformation in Deutschland. Martin Luther. Philipp Melanchthon.
917 Erneuerung der stoischen Philosophie. Justus Lipsius. Lebensgeschichte. Charakter.
918-919 Cabbalisten und Theosophen. Theophrastus Paracelsus. Proben seiner Philosophie.
920 Jacob Böhm.
921 Robert Fludd (Robertus de Fluctibus). Seine Philosophia Mosaica. Anderweitige Schriften von ihm.
922 Rosencreuzer.
923 John Pordage. Seine Metaphysik.
924-926 Kosmophysik des Telesius.

Inhalt.

§. 927 - 934 Thomas Campanella. Lebensgeschichte. Ansicht der Philosophie als Wissenschaft. Metaphysik. Skepticismus und Antiskepticismus.

935 Hieronymus Cardanus. Leben und philosophischer Charakter desselben.

937 - 944 Giordano Bruno von Nola. Lebensgeschichte. Philosophischer Charakter. Pantheistisches System. Kosmophysische und astronomische Meynungen. Anderweitige Schriften.

944 - 945 Julius Cäsar Vanini. Lebensgeschichte. Naturalismus.

Sechster Theil. Zweyte Hälfte.

946 Andreas Cäsalpinus. Neue Auslegung des Aristotelischen Systems. Nicolaus Taurellus, Gegner desselben. Cäsar Eremoninus. Claudius Berigardus. Circuli Pisani de veteri et Peripatetica philosophia.

947 - 948 Skeptiker. Michel von Montaigne. Lebensgeschichte und Charakter. Urtheil über seine Versuche, und seinen philosophischen Skepticismus.

949 - 951 Peter Charron. La Boetie. Werke des Charron: Von den drey Wahrheiten, und: Von der Weisheit — Discours de la Servitude volontaire ou le Contr'Un von La Boetie.

952 Nicolaus Machiavell. Lebensgeschichte und Charakter. Tendenz seines Werks: Il principe.

953 Johann Bodinus. Werk de republica.

Inhalt.

§. 954 Stiftung des Ordens der Jeſuiten. Einfluß deſſelben auf die Cultur der Wiſſenſchaften und der Philoſophie, namentlich der Moral.

955 Franciscus Sanchez. Sein Werk de multum nobili Scientia, quod nihil ſcitur.

956 Hieronymus Hirnhaym. De typho generis humani.

957-958 Franz de la Mothe le Vayer. Seine ſkeptiſchen Dialoge. Sorbiere. Foucher.

958-963 Franz Baco von Verulam. Lebensgeſchichte. Verdienſte. Philoſophiſcher Charakter. Seine Werke: Magna reſtauratio -- De augmentis ſcientiarum. Encyklopädie der Wiſſenſchaften. Empiriſche Methode.

Ein und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie von Des Cartes bis auf Leibniz §. 964-1025.

964-976 René des Cartes: Lebensgeſchichte und Charakter. Verdienſte. Entwickelung ſeines philoſophiſchen Syſtems. Kritik deſſelben. Streitigkeiten darüber.

976 Carteſianer. Mitglieder der Congregation de l'Oratoire. Die Janſeniſten vom Portroyal, Claude Clerſelier. Jaques Rohault. Pierre Silvain Regis.

977-980 Petrus Daniel Hüet. Lebensgeſchichte. Sein Werk de demonſtratione evangelica. Quaeſtiones Alnetanae. Cenſura philoſophiae Carteſianae. Hüets Skepticismus.

Inhalt.

§. 980. Joseph Glanvill. Scepsis scientifica.
981-984 Petrus Gassendi. Lebensgeschichte. Philos. Charakter. Streit gegen die Aristotelische Philosophie. Aufklärung des Epikurischen Systems. Streit gegen den Cartesianismus
985-996 Nicolaus Malebranche. Leben und Charakter. Sein Werk de la recherche de la verité. Kritik seines Systems
996 Antoine Arnaud, Gegner des Malebranche. l'Art de penser
997-998 Blasius Pascal. Leben und Charakter. Pensées sur la religion.
999-1004 Thomas Hobbes. Lebensgeschichte. Philosophisches System desselben. Kritik des Systems.
1005-1006 Hugo Grotius. Lebensgeschichte. Sein Werk de jure belli et pacis.
1007-1008 Samuel von Pufendorf. Leben. System des Naturrechts.
1009-1012 Benedict Spinoza. Leben und Charakter. Schriften. System desselben.
1013 Pantheisten und Atheisten. Boulainvilliers. Franciscus Cuper. Abraham Kusaeler. Heinrich Wirmarss. Friedrich Wilhelm Hosse. Theodor Ludwig Lau. Arnold Geulincx. Ethik desselben.
1014 Psychologie und Pneumatologie im XVII. Jahrhunderte. Wilhelm Coward. Heinrich Dodwell. Traducianer, Creatianer, Inducianer.
1015 Balthasar Bekker. Lebensgeschichte und Streitigkeiten. Sein Werk: Die bezauberte Welt. Poiret, Gegner desselben.
1016-1017 Peter Bayle. Leben und Charakter. Schriften. Streitigkeiten. Skepticismus.

Inhalt.

§. 1018 Neuere Platoniker. Theophilus Gale. Thomas Gale.
1019-1022 Rudolph Cudworth. Lebensgeſchichte. Sein Syſtema intellectuale univerſi. Plaſtiſche Naturen. Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Vergleichung von Cudworths Philoſophie mit der Kantiſchen im theoretiſchem und praktiſchem Betrachte.
1023-1025 Heinrich More. Metaphyſik und Ethik desſelben.

Zwey und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie von Leibnitz bis auf Wolf §. 1026-1062.
1026-1031 Iſaak Newton Leben und Verdienſte. Kosmophyſik. Theorie des Lichts. Urtheil über die Metaphyſik.
1032-1033 Gottfried Wilhelm Leibnitz. Lebensgeſchichte, Charakter und Schriften. Verdienſt um die Philoſophie. Monadologie. Theodicäe. Streit mit Clarke. Praktiſche Philoſophie. Kritik des Leibniziſchen Syſtems. Streit gegen Locke.
1044-1049 John Locke. Lebensgeſchichte. Philoſophiſches Syſtem. Kritik des Syſtems.
1050 Samuel Clarke. Rationale Theologie.
1051 Phyſikotheologie. Wilhelm Derham. Bernhard Nieuwentydt.
1052-1055 Ehrenfried Walther von Tſchirenhauſen. Leben. Medicina mentis.
1056-1062 Chriſtian Thomaſius. Leben, Charakter und Verdienſt um die Philoſophie.

Inhalt.

Geſchichte der Philoſophie.

Siebenter Theil.

Drey und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Wolfiſchen Philoſophie §. 1063.
§. 1065 - 1077 Chriſtian von Wolf. Lebensgeſchichte. Schriften. Streitigkeiten mit Joachim Lange. Verdienſte um die Philoſophie. Entwickelung ſeines philoſophiſchen Syſtems.
1078 - 1080 Schüler und Anhänger Wolf's: Bilfinger. Georg Heinrich Riebov. Johann Chriſtoph Harenberg. Samuel Hollmann. Carpov. Jac. Friedrich Müller. Joh. Ulrich Cramer. Thümmig. Johann Heinr. Winkler Friedr. Chriſtian Baumeiſter. Gottſched. Joh. Aug. Erneſti. Joh. Peter Reuſch. Heineccius. Johann Juſtin Schierſchmid. Joh. Nicolaus Froben. Joh. Guſtav Reinbeck.
1081 - 1088 Andreas Ridiger. Leben. Verdienſt um die Logik. Andere Schriften.
1089 - 1094 Johann Franz Budde. Lebensgeſchichte. Streit mit Wolf. Philoſophiſcher Charakter ſeiner Lehrbücher.
1095 - 1096 Nicolaus Hieronymus Gundling. Leben. Lehrbücher. Verdienſt um das Naturrecht.

§. 1097

§. 1097 Adam Friedrich Glafey.
1098 Johann Georg Walch.
1099 Auguſt Friedrich Müller.
1100 Sam. Chriſt. Hollmann.
2001 - 2010 *) Jean Pierre de Crouſaz. Werk über die Logik — Examen du Pyrhonisme ancien et moderne — De l'eſprit humain — Traité du Beau — Traité de l'education des enfans.
2011 - 2015 Chriſtian Auguſt Cruſius. Charakter ſeiner Philoſophie in ſeinen Lehrbüchern.
2015 - 2017 Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Lehrbücher.
2018 - 2019 Georg Friedrich Meier. Lehrbücher. Meinungen von der Natur der Thierſeelen.
2020 - 2021 Joachim Georg Darjes. Sein Naturrecht.
2022 Friedrich Caſimir Carl von Creuz. Pſychologie.
2023 Gottfried Ploucquet. Verdienſte um die Syllogiſtik.

Vier und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie in England während des achtz. Jahrhunderts § 2024-2080.
2025 - 2026 George Berkeley. Leben und Schriften. Entwickelung ſeines idealiſtiſchen Syſtems. Kritik deſſelben.
2027 - 2035 David Hume. Lebensgeſchichte, Schriften und philoſophiſcher Charakter. Skep-

*) Durch einen Druckfehler iſt im Texte die Paragraphenzahl 2001 geſetzt, und läuft hernach von dieſer fort.

Skepticismus in Ansehung der theoretischen Philosophie. Meynungen über die Unsterblichkeit, über die Schuldlosigkeit des Selbstmordes. Praktische Philosophie. Hypothese vom moralischen Sinne. Kritik derselben. Hume's Urtheile über die Religion.

§. 2036-2040 Thomas Reid. James Beattie. Thomas Oswald, Gegner des Hume.

2041-2042 Joseph Priestley. Streit sowohl gegen Reid, Beattie und Oswald, als gegen Hume.

2043-2047 Priestley's Vertheidigung des Materialismus. Beurtheilung desselben.

2048-2052 Ebendess. Vertheidigung des Determinismus. Streitigkeiten darüber mit John Palmer, Jacob Bryant, Richard Price u. a.

2053 2054 Ebendess. politische Grundsätze. Theorie der Erziehung.

2055 Anton von Shaftesbury. Sein Moralprincip.

2056 John Mandeville, Fable of the bees. Beurtheilung.

2057 Chesterfield, Addison, Richard Steele, Bolingbroke.

2058-2060 Francis Hutcheson. Metaphysik. Moralsystem.

2061-2070 Verschiedene Moralsysteme der Englischen Philosophen. W. Wollaston. Samuel Clarke. Adam Smith. Richard Price. Adam Ferguson.

2071 Henry Home (Lord Kaims).

2072-2074 David Hartley. Theorie des Vorstellungsvermögens.

2075 Eduard Search. Sein Werk: Licht der Natur.

2076 Isaak Watts Logik.

§. 2077

Inhalt.

§. 2077 Catharine Macaulay Graham.
2078 Dugald Stewart.
2079 James Herrington. Oceana.
2080 Algernon Sydney.
2081 James Steuart.

Geſchichte der Philoſophie.

Achter Theil oder Anhang.

Fünf und zwanzigſter Abſchnitt

Geſchichte der Philoſophie in Frankreich §. 2082-2135.
2082 Allgemeine Charakteriſtik der Franzöſiſchen Philoſophie im Anfange des vorigen Jahrhunderts.
2083-2086 de Condillac — Entwickelung ſeiner Meynungen über den Urſprung der menſchlichen Erkentniß — Theorie der Senſationen — von den Seelenfähigkeiten der Thiere.
2087-2089 Claude Adrien Helvetius. Lebensgeſchichte. Inhalt der Werke de l'eſprit und de l'homme. Kritik der Vorſtellungsarten des Condillac und Helvetius.
2090-2100 Inhalt des Syſtems de la nature. Kritik deſſelben.
2101-2114 J. B. Robinet. Entwickelung ſeines Naturſyſtems. Theodicee. Moraliſcher Sinn. Phyſik der Geiſter. Kritik. Rationale Theologie und Kosmologie. Stufenfolge der Naturweſen.

Inhalt.

§. 2115-2125 Carl Bonnet. Empirische Psychologie. Naturphilosophie. Einschachtelungssystem. Palingenesie. Praktische Philosophie Kritik.

2126 Astrüc. Ueber Immaterialität, Unsterblichkeit der Seele.

2127 d'Alembert. Diderot. Französische Encyklopädie.

2128 la Mettrie. Sein Materialismus.

2129 Maupertuis. Kosmologie. Moralphilosophie.

2130 Voltaire.

2131-2132 Johann Jacob Rousseau. Lebensgeschichte und Charakter seiner Art zu philosophiren überhaupt.

2133 Montesquieu. Sein Werk: Geist der Gesetze.

2134 Joh. Jac. Burlamaqui. de Wattel. de Real.

2135 Theorie des Geschmacks in Frankreich. Batteux.

Sechs und zwanzigster Abschnitt.

Uebersicht der Geschichte der Philosophie in Deutschland von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zu Ende desselben.

2128-2132 *) Angabe der Ursachen, welche in Deutschland die Entstehung und allgemeine Verbreitung eines bessern Geschmacks, und eine größere wissenschaftliche Cultur veranlaßten. Moses Mendelssohn. Philosophische Schriften. Eigenthümlichkeiten der Philosophie desselben.

§. 2133

*) Die unrichtige Folge der Paragraphenzahl ist hier wieder durch einen Druckfehler veranlaßt.

§. 2133 Joh. Georg Sulzer. Theorie der schönen Künste Vermischte philosoph. Schriften.
2134 Joh. August Eberhard. Apologie des Sokrates. Theorie des Denkens und Empfindens. Vermischte Schriften.
2135 Ernst Plattner. Philosophische Aphorismen. Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise.
2136 Joh. Nicolaus Tetens. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung.
2137 Johann Georg Heinrich Feder. Philosophischer Charakter desselben.
2138 Hermann Samuel Reimarus. Vernunftlehre. Abhandlungen über die natürliche Theologie. Von den Kunsttrieben der Thiere.
2139 Joh. Heinr. Lambert. Neues Organon.
2140-2145 Johann Bernhard Basedow. Charakter. Philalethie. Theoretisches System der gesunden Vernunft. Verdienste um das Erziehungswesen. Fehler seiner pädagogischen Methode.
2146 Joh. Christ. Lossius. Physische Ursachen des Wahren.
2147 2148 Ursachen, welche die philosophische Aufklärung in Deutschland beförderten. Zustand der Philosophie vor der Kantischen Epoche.
2149-2150 Allgemeiner Gesichtspunct des Kantischen Systems.
2151-2166 Inhalt der Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre. Methodenlehre.
2167-2169 Naturwissenschaft.
2170-2184 Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten.
2185-2209 Kritik der Urtheilskraft. Aesthetische Urtheilskraft. Teleolog. Urtheilskraft.

Inhalt.

§. 2210-2214 Transscendentalphilosophie. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre. Philosophische Anthropologie. Die Religion innerhalb den Grenzen der Vernunft. Allgemeine Logik. Pädagogik. Einzelne philosophische Untersuchungen Kant's.

2215 Reinhold's neue Theorie des Vorstellungsvermögens.

2216 Mängel des Kantischen Systems.

2217 J. S. Becks idealistische Darstellung des Kantischen Systems.

2218-2230 Johann Gottlieb Fichte. Dessen Wissenschaftslehre. Bemerkungen über dieses System.

2231 Beyträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution. Kritik der Offenbarung. Naturrecht. Sittenlehre. Theorie der Statswirthschaft.

2232-2243 Friedrich Bouterwek. System der Apodiktik.

2244 Bardili's Grundriß der ersten Logik.

2245-2258 Entwickelung des Schellingschen Systems.

Geschichte

Geschichte
der
Philosophie.
Anhang

Geſchichte der Philoſophie.

Anhang

Fünf und zwanzigſter Abſchnitt

Geſchichte der Philoſophie in Frankreich

Quellen: Eſſai ſur l'origine des connoiſſances humaines. (Par Mr. l'Abbé *Condillac*). A Amſterdam 1746. 2 Tomes. 12. — Ebendeſſ. Traité des ſenſations. A Londres 1754. 2 Tomes. 12. — Ebendeſſ. Traité des animaux, on après avoir fait des obſervations critiques ſur le ſentiment de *Du Cartes* et ſur celui de Mr. *de Buffon* on entreprend d'expliquer leurs principales facultés. A Amſtd. 1755. 2 Parties. 12.

— Ebendeſſ. Cours d'etudes du Prince de Parme; à Paris 1776. 16 T. 8. — De l'Esprit, (par *Claude Adrien Helvetius*); à Paris 1758. 2 Voll. 8 (auch 3 Voll. 12); Amſtd. 1776. 2 Voll. 12. Londres 1784. 2 Voll. 12. Deutſch von Joh. Gabr. Forkert mit einer Vorrede von J. Chr. Gottſched; Liegniz und Leipzig 1760. 1787 8. — Ebendeſſ. De l'Homme, de ſes facultés et de ſon education. Ouvrage poſthume. 1772. 2 Voll. 8. Eine neue Ausgabe zu Paris 1786; 3 Voll. 8. Londres 1786. 2 Voll. 8. Deutſch von Chr. Aug. Wichmann Breslau 1774. 2 B. 8. Die Werke des Helvetius ſind zuſammen herausgekommen zu Amſterdam 1776. 5 Voll. 12 und zu London 1777; 4 Voll. 8. Die neueſte und beſte Ausgabe iſt: Oeuvres completes d'Helvetius; edition, dans laquelle le livre de l'esprit a été rectifié ſur vn exemplaire du très petit nombre de ceux, qui ont paru de cet ouvrage, tel que l'auteur l'avoit compoſé; dans laquelle on a mis pour la premiere fois à leur place, ſelon les citations, toutes les notes dans le Traité de l'Homme et de ſon education 1794. 5 Voll. 8, und abermals 1796. 14 Voll. 18. Vgl. Eloge de Mr. *Helvetius*. 1772. 8. — Leben und Schriften des Hrn. Helvetius. Aus dem Franz. von Reichard. Das Original ſteht vor dem Gedichte: le Bonheur en ſix chants; Londr. 1772. 12. — Syſteme de la nature ou des loix du monde phyſique et du monde moral. Par. Mr. *Mirabaud*; à Londres 1770. 2 Tomes. 8. (Der Namen Mirabaud

band ist erdichtet; aber über den wahren Verfasser ist man streitig. Einige nennen ihn La Grange, andere den Baron von Holbach, in dessen Hause jener Erzieher war.) Deutsch von Schreiter; Frankfurt u. Leipzig 1783. 2 B. 8. Vgl. Examen du Materialisme ou refutation du systeme de la nature. Par Mr. *Bergier*; à Paris 1771. 2 Tomes. 8. — Observations sur le livre intitulé: Systeme de la nature. Par Mr. M. I. *de Castillon*; à Berlin 1771. 8. — Reflexions philosophiques sur le systeme de la nature. Par Mr, *Holland*; à Paris 1772. 8. — Le vrai sens du systeme de la nature (par *Helvetius*) Ouvr. posth. A Londres 1774. 8. Deutsch: Frankf. u. Leipzig 1783. 8. —

Essai sur la gradation des etres. Par. Mr. *Robinet*. A Amstd. 1768. 8. — Ebendess. De la nature; A Amstd. 1761 — 68. 5 Voll. 8. —

Considerations sur les corps organisés, ou l'on traite de leur origine, de leur developpement, de leur reproduction etc. Par *Charles Bonnet*; à Geneve 1762. 2 Tomes. 8. Deutsch mit Zusätzen von Joh. Aug. Ephr. Göze; Lemgo 1775. 2 B. 8. — Ebendess. Contemplations de la nature; A Amstd. 1764. 2 Tomes. 8. Deutsch mit Zus. aus der italienischen Uebersetzung des Spallanzani und eigenen Anmerkungen von Joh. Dan. Titius. Zweyte Aufl. Leipzig 1772 8. — Ebendess. Essai de Psychologie, ou con-

conſiderations ſur les operations de l'ame, ſur l'habitude et ſur l'education. Aux quelles on a ajouté des principes philoſophiques ſur la cauſe premiere et ſur ſon effet; A Londres 1755. 8. Deutſch: Karl Bonnet's pſychologiſcher Verſuch, als eine Einleitung zu ſeinen philoſophiſchen Schriften. Mit Anmerkungen von C. W. Dohm; Lemgo 1773. 8. — Ebendeſſ. Eſſai analytique ſur l s facultés de l'ame; ed. III. A Copenhague et à Geneve 1776. 2 Tomes 8. Deutſch mit einigen Zuſätzen von Chriſt. Gottfr. Schütz; Bremen 1770 2 Theile. 8. — Eine neuere Ausgabe von Bonnet's Werken unter dem Titel: Oeuvres d'hiſtoire naturelle et de philoſophie iſt erſchienen zu Neufchatel 1779 in 8 Quartbänden. — Diſſertat. ſur l'immaterialité, l'immortalité et la liberté de l'ame, Par Mr. *Aſtruc*; à Paris 1755. 12. — La philoſophie du bon ſens, ou reflexions philoſophiques ſur l'incertitude des connoiſſances humaines à l'uſage des cavaliers et du beau ſexe. Par Mr. le Marquis *d'Argens*; à Dresde 1769. 2 Tomes. 8. — Eſprit du Marquis *d'Argens*, ou recueil de penſées philoſophiques tirées de ſes ouvrages; à Berlin 1775 2 T. 8. — Melanges de literature, d'hiſtoire et de philoſophie de Mr. *d'Alembert*; nouv. ed à Paris 1770. 5 Tomes 8. — Oeuvres philoſophiques de M. *de la Mettrie*; London 1751. 4. — L'homme plus que machine, Ouvrage qui ſert à refuter les principaux argumens, ſur les quels on fonde le Materia-

rialisme. Par *Elie Luzac*; ed. II. A Gœttingue 1755. 12. — Eſſai de Cosmologie. Par Mr. *de Maupertuis*; à Berlin 1750. 8. Deutſch: Berlin 1751. 8. Auch in ſeinen Oeuvres — Ebendeſſ. Eſſai de philoſophie morale; à Berlin 1749. 8. Deutſch: Halle 1750. 8. — Vues philoſophiques, ou proteſtations et declarations ſur les principaux objets des connoiſſances de l'homme; nouv. ed. à Berlin 1755. 12. — Penſées ſur l'interpretation de la nature. (Par Mr. *Diderot*); à Paris 1754. 12 — Ebendeſſ. Penſées philoſophiques.; à la Haye 1746. 12. — Ebendeſſ. Principes de philoſophie morale ou Eſſay ſur le merite et la vertu. — Lettres aux avengles à l'vſage de ceux, qui voyent: à Paris 1749. — Encyclopédie, ou Dictionnaire raiſonné des ſciences, des arts et des metiers. Par vne ſocieté de gens de lettres, mis en ordre et publié par Mr. *Diderot*; à Paris 1751; und die Bände vom VIII — XVII à Neufchatel 1765, nebſt elf Bänden planches fol. Hierher gehören noch: Prejugés legitimes contre l'Encyclopedie. Par Mr. *Chaumeix* — Supplément à l'Encyclopedie ou dictionnaire raiſonné des ſciences, des arts et des metiers. Par vne ſocieté de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M *** A Amſtd. 1776. T. I — III fol. — D'Alembert's Abhandlung von dem Urſprung, Fortgang und Verbindung der Künſte und Wiſſenſchaften. Aus dem Diſcours preliminaire der Encyklopedie überſetzt, mit philo-

phiſchen Anmerkungen erläutert, und mit einem Anhange von der Verbindung der Wiſſenſchaften begleitet; von Jakob Wegelin; Zürich 1761. — Lettres critiques d'vn vogageur Anglois ſur l'article *Genve* du Dictionnaire encyclopedique; 2 Tomes 1766 — Reflexions ſur la pœſie et ſur la peinture. Par Mr. l'Abbé *du Bos*; ed V. A Paris 1755. 3 Tomes 12. Deutſch: Kopenhagen 1759 2 B. 8. — Les beaux arts reduits à vn même principe. Par Mr. l'Abbé *Batteux*; à Paris 1755; 3 T. 12. Deutſch. mit Anmerkungen von J. A. Schlegel. Dritte verb. Aufl. Leipzig 1770. 2 B. 8. mit Zuſätzen von C. W. Ramler nebſt der Einleitung in die ſchönen Wiſſenſchaften. Dritte Aufl. Leipzig 1769. 4 Th. 8. — Ebens deſſ. Cours des belles lettres diſtribué par exercices. A Paris 1754. 4 Tomes. 8. — Oeuvres de Mr. *de Montesquieu*; à Amſtd. 1769. 7. T. 8. Beſonders iſt wichtig das Werk; De l'esprit des loix (nouv. ed. à Londres 1768. 3. T. 8). Deutſch. Frankf. u. Leipz. 1753. 3 B. 8 — Principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. *I. L. Burlamaqui*; Avec la ſuite du droit de la nature, qui n'avoit point encore paru. Par Mr. *de Felice*. A Yverdon 1766. 67. 5. T. 8. — Queſtions de droit naturel et obſervations ſur le traité du droit de la nature de Mr. le Baron *de Wolf*. Par Mr. *de Vattel*; à Berne 1762. 8. Deutſch. Mietau u. Leipz. 1771. 8. — Le Droit des gens, ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et

des

des souverains. Par Mr. *de Vattel*; à Londres 1758. 2 T. 4. Deutsch: Leipzig 1759. 2 B. 8. — La science du Gouvernement. Par Mr. *de Real*. Ouvrage de morale, de droit, et de politique etc. à Paris 1762-64. 8 T. 4. Deutsch: Frankf. u. Leipzig 1762—67. 6 Theile 8. — Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Par *Jean Jaques Rousseau*; à Amstd. 1755. 8. Deutsch: Berlin 1756. 8. — Recueil de toutes les pieçes, qui ont été publiées à l'occasion du discours de Mr. *Rousseau*: Si le retablissement des sciences et des arts a contribué á epurer les moeurs; à Gotha 1753. 8. — Lettres ecrites de la montagne. Par *J. J. Rousseau*; A Amstd. 1764. II. Part. 8. — Ebendesf. Du contrat social, ou principes du droit politique; A Amstd. 1762. 12. Deutsch. mit Anmerk. von Geiger; Marburg 1763. 8. — Ebendesselb. Emile, ou sur l'education. A Amstd. 1762, 4 T. 8. Deutsch. Berlin 1763. 4 Th. 8. — Elemens de la philosophie de *Newton* mis à la portée de tout le monde. Par. Mr. *de Voltaire*; A Amstd. 1738. 8. — Ebendesselb. La Metaphysique de *Newton*; ou parallele des sentimens de *Newton* et de *Leibnitz*; à Amstd. 1740. 8. — Vergleichung der Leibnitzischen und Newtonischen Metaphysik, wie auch verschiedener anderer philosophischer und mathematischer Lehren beyder Weltweisen, angestellt und dem Hrn. von Voltaire entgegengestellt von Lud. Mart. Bahle; Göttingen 1740. 8. Franz. à la Haye 1744. 8.

Mehr andere, philosophische Gegenstände betreffende, zum Theile sehr berühmte Schriften z. B. die Questions sur l'Encyclopédie, die Lettres de Memmius à Ciceron, das Dictionnaire philosophique portatif, das Evangile du jour, der Candide, sind in Voltaires Werken zerstreut.

§. 2082.

Der Eifer und die Art, womit man in Frankreich in der letzten Hälfte des siebzehnten und im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts die Philosophie bearbeitete, ist bis auf die neuesten Zeiten sich nichts weniger als gleich geblieben. Die neuern Franzosen können sich in Ansehung ihres Verdienstes um die Philosophie weder mit den Engländern, noch mit den Deutschen messen, so großen Einfluß sie auch auf die philosophische Denkart eines Theiles hauptsächlich des deutschen Publicums gehabt haben. Das sogenannte goldene Zeitalter der französischen schönen Literatur unter der Regierung Ludewigs XIV war auch das goldene Zeitalter ihrer Philosophie. Die Wiederherstellung einer gesunden Moral durch Pascal und Nicole, welche dem schleichenden Gifte des praktischen Jesuitismus entgegenarbeiteten; die Lebensweisheit in den Schriften des la Bruye-

Bruyere und Rochefoucault; die Naturphilosophie des Gassendi, Des Cartes und Malebranche; der Skepticismus des Huet, sind merkwürdige Denkmäler jener Epoche. Sofern die neuern Franzosen gewohnt sind, sich selbst für die cultivirteste, an Talenten, Wissenschaft, Kunst und Geschmacke allen andern überlegene Nation zu halten, und daher mehr ihren Geist nach den Schriften ihrer Landsleute, als nach den Werken von Ausländern zu bilden pflegen; ist auch die neuere Philosophie in Frankreich vorzüglich durch jene Schriftsteller bestimt worden. Am meisten hat die Philosophie des Gassendi auf diese gewirkt; denn das System des Des Cartes hatte zu viel Phantastisches, um einen dauernden Beyfall zu gewinnen, und die Vorstellungsart des Malebranche war zu mystisch. Die größere Verträglichkeit beyder Systeme mit der positiven Theologie gereichte ihnen bey der Partey im Volke, welche sich für Philosophie interessirte, gar nicht zur Empfehlung; vielmehr war es gerade die Harmonie der rectificirten Epikurischen Lehre des Gassendi mit dem Naturalismus, welche dieser einen leichtern Eingang und größere Autorität bey jener verschaffte. So lange die Schriften des Gassendi, Des Cartes, Malebranche, und mehrer unter ihren philosophischen Zeitgenossen, noch den Reiz der Neuheit hatten, war die Aufmerksamkeit al-

allein oder doch vorzüglich auf diese gerichtet. Sie erweckten mancherley Streitigkeiten, welche das philosophische Publicum beschäfftigten, und bildeten Parteyen, die einander gegenseitig mehr oder minder lebhaft anfochten. Aber der Reiz der Neuheit jener Systeme verschwand, und mit ihm verschwand auch das Interesse an den Streitigkeiten, welche sie erzeugt hatten. Es erhoben sich einzelne Schriftsteller, die, wenn sie auch ihre Principien, oder die Hauptideen in ihrer Philosophie von ihren großen Vorgängern unter ihren Landsleuten entlehnten, doch dadurch, daß sie ihre Quelle verschwiegen, durch die Originalität der Einkleidung, Darstellung und Schreibart; durch weiteres Verfolgen dieser oder jener Grundsätze, durch Neuheit und Keckheit ihrer Behauptungen und Resultate, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen und von der ältern Philosophie ablenkten. Die Sitte, in lateinischer Sprache zu philosophiren und philosophische Werke zu schreiben, kam gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich ganz außer Gebrauch, und ward nur noch auf die Klosterschulen beschränkt. Dadurch ward nach und nach auch die Kentniß der lateinischen Sprache selbst unter den Gelehrten in Frankreich sehr verringert. Die ältern lateinischen Werke sogar eines Gassendi, eines Des Cartes, wurden im Originale nur von Wenigen ge-

gelesen; man begnügte sich mit französischen Auszügen, die sich öfter durch ihre Seichtigkeit, als durch Gründlichkeit, Genauigkeit und Vollständigkeit auszeichneten, und die Originale geriethen darüber fast ganz in Vergessenheit. Leibnitz ob er gleich französisch schrieb, und eine grosse Vorliebe für diese Sprache und die französische Nation hatte, scheint doch nur eine sehr unbedeutende und schnell vorübergehende Sensation bey dem französischen Publicum gemacht zu haben. Seine Philosophie erfoderte zu große Anstrengung des Nachdenkens, war nicht unmittelbar klar und verständlich genug, gieng zu weit in die Tiefen der Metaphysik hinein, und hatte zu wenig Anziehendes in der Darstellung, um in Frankreich gefallen zu können. Auch die Englischen Philosophen im Anfange des XVIII Jahrhunderts blieben den Franzosen so ziemlich fremde. Es bedurfte erst eines Voltaire, der die Newtonsche Kosmophysik popularisirte, zwischen Leibniz und Newton eine witzige, wiewohl nichts weniger als richtige und treffende Parallele zog, um seine Landsleute mit diesen beyden großen Männern des Auslandes und ihren Entdeckungen bekanter zu machen. Späterhin nahmen die Franzosen freylich an der Philosophie der Engländer lebhaftern Antheil, doch mehr so weit diese die Politik und hauptsächlich die Theorie der Statswirthschaft betraf,

traf, als ſoweit ſie die Theorie des Erkenntniß-vermögens, (jedoch mit Ausnahme der lockiſchen Theorie, die ſich in Frankreich zahlreiche Verehrer erwarb) die Metaphyſik, und die Moralprincipien angieng. Man kante und ſchätzte in Frankreich den David Hume; aber nur als Geſchichtſchreiber und politiſchen Schriftſteller; ſchwerlich als philoſophiſchen Skeptiker, von welcher Seite ihn die Deutſchen am meiſten ſchätzten. Wenn das Studium der Engliſchen Philoſophen inzwiſchen in Frankreich noch einige Anhänger fand, ſo nahmen dagegen die Franzoſen von der Philoſophie der Deutſchen faſt gar keine Notiz, auſſer etwa um ſie zu verſpotten und ihren Witz daran zu üben, wie z. B. Voltaire. Die unendliche Weitſchweifigkeit und ſyſtematiſche Steifheit der Wolfiſchen Philoſophie, die in der erſten Hälfte des XVIII Jahrhunderts in Deutſchland die herrſchende war, contraſtirte freylich zu ſehr mit dem Geiſte und Geſchmacke der Franzoſen, um dieſe zu einem fleißigern Studium jener einzuladen. Die beſſere Philoſopie in Deutſchland und der beſſere Geſchmack in der Behandlung und Darſtellung derſelben begannen erſt nach dem ſiebenjährigen Kriege in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Verbindung der franzöſiſchen Gelehrten mit Deutſchen ſehr geringe war, und das Vorurtheil der Geſchmackloſigkeit und Pe-

dan-

derey der Deutschen in Frankreich schon zu tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Eine Haupt-schwierigkeit hat auch von jeher die deutsche Sprache der Verbreitung der deutschen philoso-phischen literatur in den Weg gelegt, welche die Franzosen ungleich schwerer als andere Völ-ker erlernen können, und daher in der Regel nicht anders lernen, als wenn sie durch den Drang der Umstände dazu gezwungen werden.

§. 2083.

Die Beobachtung einer strengen chronolo-gischen Ordnung ist in der Geschichte der neu-ern französischen Philosophie eben so wenig möglich, als bey der Geschichte der neuern Philosophie in Deutschland und England. Ich werde also die historische Uebersicht mehr nach den philosophischen Disciplinen ordnen, so wie sie in Frankreich bearbeitet worden sind. Einer von den Französischen Schriftstellern, die gerechten Anspruch darauf haben, daß die historische Charakteristik der neuern französi-schen Philosophie von ihnen anhebe, ist der Abbé De Condillac, vornehmlich durch seinen Essai sur l'origine des connoissances humaines und seinen Traité des sensations. Die damalige Ver-

Vernachlässigung der Metaphysik bey seinen Landsleuten fand er sehr vernünftig, sofern sie zu anmaaßend alle Geheimnisse erforschen, in das Wesen der Dinge und die verborgensten Ursachen der Natur eindringen will, wodurch sie eine Art von Zauberwerk wird, das bey genauerer Beleuchtung in sein Nichts verschwindet. Aber es giebt eine andere Metaphysik, die Achtung und Studium verdient, die sich nach der Eingeschränktheit des menschlichen Verstandes bequemt, und begierig, das zu erforschen, was sie zu erforschen vermag, sich doch innerhalb der Grenzen hält, welche ihr durch jene gesteckt sind. Der Grund aller bisherigen metaphysischen Verirrungen liegt nach Condillac darin, daß man den Ursprung und die Entstehungsart der Vorstellungen verkannte. Dieser Vorwurf trifft auch den Des Cartes und Malebranche. Bloß Locke ist hier auszunehmen. Das Werk des Condillac hat nun die Absicht, jenem Mangel einer Theorie des Vorstellungsvermögens abzuhelfen, und dadurch eine bessere und wahrere Metaphysik zu begründen. Bloß die Erfahrung kann und muß die Untersuchung leiten, und zwar muß eine ursprüngliche Grunderfahrung entdeckt werden, die Niemand bezweifeln kann, und die gleichwohl zur Erklärung aller übrigen hinreicht. Jene Grunderfahrung muß die Quelle und Materialien aller unserer Erkent-

kenntniße anzeigen. Aus ihr müßen das Prin-
cip der Thätigkeit der Seele, die Werkzeuge,
deren sie sich dabey bedient, und die Art ihrer
Anwendung erhellen. Condillac glaubte, jede Grunderfahrung in der Verbindung der Ideen theils mit Zeichen, theils unter einander selbst gefunden zu haben, und diese Verbindung ist es hauptsächlich, die er weiter aufzuklären sich bemühte. Er wollte also die menschliche Erkenntniß auf ein Princip zurückführen, das weder ein unbestimter Satz, noch eine abstrahirte Maxime, noch eine willkührliche Voraussetzung, sondern eine allgemein anerkannte Erfahrung wäre, deren Folgen durch neue Erfahrungen bestätigt würden. Er entwickelte also zuvörderst den Ursprung und die Verschiedenheit der Perceptionen; dann die Natur der Zeichen, und ihre Verknüpfung mit jenen. Im Wesentlichen stimt Condillac mit Locke überein, nur daß er nach seinem Gesichtspuncte, woraus er die Theorie des Erkenntißvermögens untersuchte, manche Materien genauer, als dieser, erörtert hat. Die Behauptung, daß alle Erkenntniß aus der sinnlichen Erfahrung entspringe, stützt Condillac darauf, daß wir unsere Vorstellungen empfinden; daß wir sie bestimt von Allem unterscheiden, was nicht sie ist, und daß wir ohne Empfindung gar keine Erkenntniß haben könten. Die Gegenmühle

stände der Vorstellungen sind inzwischen nicht bloß die äußern Dinge, sondern auch die Thätigkeiten der Seele selbst. Zu den ursprünglichen Seelenvermögen, die bey der Erkentniß thätig sind, gehören das Vorstellen, das Bewußtseyn, die Aufmerksamkeit und die Erinnerung. Durch diese wird zunächst die Verknüpfung der Ideen mit äußern Dingen, mit körperlichen Handlungen, als Zeichen, bewirkt, und aus der Ideenverbindung entstehen nach und nach die Einbildung, die Contemplation und das Gedächtniß. Je vollkommner der Gebrauch der Zeichen wird, desto vollkomner werden auch jene Vermögen. Condillac wendet sein Princip auch weiter zur Erklärung der einzelnen logischen Thätigkeiten des Verstandes an. Im zweyten Theile beschäftigt er sich mit einer ausführlichen Erläuterung der Natur der Sprache und der Methodologie.

§. 2084.

Mehr Eigenthümliches, als in dem Werke sur l'origine des connoissance humaines, hat Condillac in zwey andern philosophischen Schriften, des sensations und des animaux. In der erstern sucht er die Abkunft aller Erkentniß aus der Sinnenerfahrung durch eine umständliche Charakteristik der Sinnenorgane und

und der verschiedenen Sensationen, welche sie vermitteln, noch mehr zu bestätigen. Er tadelt hier an der lockischen Philosophie, daß darin die Verbindung der Urtheile mit allen unsern Sensationen übergangen sey; daß nicht gezeigt sey, wie der Mensch auch nöthig habe, fühlen, sehen zu lernen; daß fast alle Fähigkeiten der Seele für angebohren gehalten würden, da sie doch ihren Ursprung aus den Sensationen selbst hätten. Locke glaubte, daß wir uns der Sinne durch eine Art von Instinct bedienten, und die Reflexion gar nichts dazu beytrage. Auch Büffon legt dem Menschen auf einmal Fertigkeiten im Gebrauche der Sinne bey, die er erst erwerben muß. Condillac spricht dem Menschen alle diese ursprünglichen Fertigkeiten ab; sucht den Gebrauch der Vermögen der Seele aus der Natur der Empfindungen herzuleiten, und verwirft die Begriffe Instinct, Mechanismus, die man gewöhnlich zur Erklärung zu Hülfe zu nehmen pflegt. Das Interesse für die Sensationen und ihre Gegenstände wird im Menschen durch das mit ihnen verbundene Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen erweckt. Die Entbehrung eines solchen Gefühls, wenn es einmal empfunden war, erzeugt eine Unruhe, welche die Mutter des Bedürfnißes, der Triebe und Determinationen ist. Aus jener Unruhe deducirt Condillac alle Fertigkeiten der Seele und des Kör-

pers. Sie lehrt fühlen, sehen, horchen, schmekken, vergleichen, urtheilen, reflectiren, begehren, lieben, hassen, fürchten, hoffen, wollen u. w. Da es inzwischen unmöglich ist, die ersten Regungen und Gedanken der Seele zu beobachten; so muß man errathen, et par consequent il faut faire differentes suppositions. Es gehört auch zur Vollendung der Theorie eine Unterscheidung deßen, was jedem Sinne insbesondre gebührt. Condillac denkt sich also die Statue eines Menschen, die bloß mit einem oder dem andern Sinne versehen wäre, aber nicht mit den übrigen, wie sich in dieser in Beziehung auf jenen Sinn gewiße Seelenfähigkeiten entwickeln würden. Hernach betrachtet er eben diese Statue mit mehrern Sinnen, zulezt mit allen Sinnen begabt, und zeigt die Folgen einer solchen Voraussezung. Er geht davon aus, was eine Natur, die bloß auf den Sinn des Geruchs beschränkt sey, für Kentniße habe. Sie ist wohl die beschränkteste, die sich als erkennendes Wesen denken läßt, da sie nichts als Gerüche wahrnimt, folglich für sie nichts als Gerüche vorhanden sind, und sie auch gar keine Idee von der Materie hat. Gleichwohl würden sich aus dem Sinne des Geruchs allein mehrere Fähigkeiten der Seele bilden, die wir, ohne diese Reflexion angestellt zu haben, schwerlich daraus herleiten würden. Die Statue, sofern sie die Geruchs

sen

sensation wahrnimt, hat Bewußtseyn; die Sensation ist angenehm oder unangenehm; die Unterscheidung des Vergnügens und Schmerzes, und die Wahrnehmung, daß einer in das andere übergehen kann, macht Vergnügen und Schmerz zu Principien der weitern Thätigkeit der Statue; es entsteht auch Gedächtniß bestimter angenehmer oder unangenehmer Sensationen, woraus zugleich erhellt, daß das Gedächtniß nichts anders als eine Art zu empfinden ist, die oft lebhafter, als die ursprüngliche Sensation selbst seyn kann. So folgert Condillac aus dem Geruchssinne der Statue, wie sie nach und nach sich der Successiön der Veränderungen eines activen und passiven Verhältnißes bewußt wird, wie sie vergleichen und urtheilen lernt, wie sich die Imagination bildet, was für Triebe, Leidenschaften entstehen, und wie der Wille sich äußere. Das Resultat ist: Mit einem einzigen Sinne hat die Seele den Keim aller ihrer Fähigkeiten; folglich schließt die Sensation alle Fähigkeiten der Seele in sich; das Vergnügen und der Schmerz sind zur Entwickelung dieser die wirksamen Principien. Was von dem Sinne des Geruchs gilt, läßt sich auch auf andere Sinne anwenden. Wird die Statue gedacht im Besitz von mehr Sinnen mit einander verbunden z. B. des Geruchs und Gehörs, so kann sie anfangs die verschiedenen Sensationen nicht unterscheiden; aber sie lernt

es noch und nach; ihr Wesen scheint ihr eine zwiefache Art des Daseyns zu gewinnen; ihr Gedächtniß wird erweitert und reichhaltiger; sie bildet mehr abstracte Ideen. Das Gefühl ist der einzige Sinn, welcher uns durch sich selbst von den äußern Objecten unterrichtet, anstatt daß die übrigen Sinn uns diese nicht zeigen. Denkt man sich, daß die Statue keinen andern Sinne als Gefühl hätte, so würde ihr nichts als die Sensation der gegenseitigen Thätigkeit der Theile des Körpers übrig bleiben, und vornehmlich der Respiration. Das Bewußtseyn der Respiration dürfte der geringste Grad der Empfindung seyn, der sich bey der Statue annehmen ließe. Condillac nennt diese daher die Grundempfindung (sentiment fondamental), weil mit diesem Spiele der Maschine das animalische Leben anfängt, und einzig von demselben abhängt. Eine Statue, welche bloß die Grundempfindung hätte, hätte auch keine Idee von Ausdehnung und Bewegung. Räumt man ihr aber zugleich den Gebrauch der Hände ein, so fängt sie an, ihren eigenen Körper und die äußere Körperwelt zu entdecken. Aus dem Gefühle entspringen mehr Zustände und Fertigkeiten der Statue, als aus irgend einem andern Sinne, und die übrigen Sinne mit dem Gefühle verbunden sind es, welche die menschliche Natur vollenden. Noch hat Condillac seinem Tractate von den Empfin-

pfindungen eine Abhandlung über die Freyheit beygefügt. Es läßt sich denken, daß die Statue in Ansehung ihrer Triebe gar keine Hindernisse fände; vielleicht sind auch die Triebe mit einander im Gleichgewichte; oder der eine ist stärker als der andere. Finden die Triebe Hindernisse und zieht die Befriedigung derselben Schmerzen nach sich, so empfindet die Statue eine Reue. Sie fängt also an, zu überlegen, ob sie ihren Trieben folgen solle oder nicht; sie widersteht ihnen auch wohl, und nur heftige Leidenschaften können das Vermögen der Ueberlegung in ihr aufheben. In jedem Falle aber verdankt sie dieses Vermögen den Kenntnissen, welche sie erworben hat. Die Statue hat also das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln, und ist frey. Denkt man sich unter der Freyheit ein Vermögen, zugleich zu wollen und nicht zu wollen, zu thun und nicht zu thun, so ist dies eine Ungereimtheit. Die Wahl unter zwey entgegengesetzten Handlungen ist allemal eine Wirkung der Freyheit; aber Eines von beyden muß die Statue nothwendig wirklich wollen, etwas zu thun, oder etwas nicht zu thun. Man muß daher die Frage nicht so stellen: Ob man das Vermögen habe, zu wollen und nicht zu wollen? sondern: wenn man dieses will, ob man auch das Vermögen habe, es nicht zu wollen, und wenn man Etwas nicht will, es auch zu wollen. Wo nicht

überlegt wird, da wählt man nicht; man folgt bloß dem Eindrucke der Objecte; und hier findet keine Freyheit statt. Allein um zu überlegen, muß man nothwendig die Vortheile und Nachtheile kennen, welche damit verbunden sind, wenn man den Begierden folgt, oder ihnen widersteht. Da also die Ueberlegung Erfahrung und Kentniße voraussetzt, so erfodert die Freyheit diese nicht minder. Es fließt hieraus, daß die ausgebreitetsten und gründlichsten Kenntniße den Gebrauch der Freyheit am meisten befördern. Freylich heben unvollständige und unrichtige Kentniße die Freyheit nicht auf, da sie überhaupt nur Mittel zur Bewirkung der Ueberlegung sind; allein die Entscheidung ist doch unsicherer als im entgegengesetzten Falle. Die Freyheit besteht also auch nicht in der gänzlichen Unabhängigkeit unserer Handlungen von den Gegenständen, und der Erkentniß, welche wir uns in Ansehung derselben erworben haben. Wir müssen wohl von den Objecten durch die Unruhe abhangen, welche die Privation derselben erzeugt, da wir Bedürfniße haben, und wir müssen uns wohl nach der Erfahrung richten in der Wahl deßen, was uns nützlich ist, weil sie allein uns hierüber belehren kann. Wählten wir einen Gegenstand unabhängig von unserer Erkentniß desselben, so würden wir ihn wählen, auch wenn wir überzeugt wären, daß er uns scha-

den

den könte, d. i. wir würden unſer Uebel als unſer Uebel wählen, was doch unmöglich iſt. Die Freyheit beſteht in einer Beſtimmung des Willens, die wir, in der Vorausſetzung daß wir immer auf irgend eine Art von der Einwirkung der Objecte auf uns abhangen, zufolge einer Ueberlegung bewirkt haben. Man vertraue die Leitung eines Schiffs einem Menſchen an, der gar keine Kentniß der Schiffarth hat, und das Schiff wird ein Spiel der Wellen ſeyn. Aber ein erfahrner Pilot wird den Lauf deſſelben zu regieren wiſſen; bey demſelben Winde wird er doch die Direction jenes abändern können; und nur im Sturme wird das Steuerruder nicht mehr ſeiner Hand gehorchen. Dies iſt das Bild des Menſchen.

§. 2085.

Condillac's Traité des animaux iſt zuvörderſt gegen die Meynungen des DesCartes und des Grafen Büffon von der Natur der Thiere gerichtet. Der erſte erklärte die Thiere für bloße lebendige Automate. Hiergegen erinnert C. mit Recht, daß die Thiere ſelbſt für ihre Erhaltung ſorgen; daß ſie ſich willkührlich bewegen; daß ſie die ihnen angemeſſe-

nen Dinge suchen, unter mehrern wählen, und was ihrer Natur zuwider ist, vermeiden. Dieselben Sinne, welche die menschlichen Handlungen regieren, scheinen auch die Thätigkeiten der Thiere zu regieren. Aus was für einem Grunde könte man beweisen, daß die Thiere mit ihren Augen nicht sehen, mit den Ohren nicht hören, und überhaupt nicht empfinden, was DesCartes zu behaupten keck genug war? Wir können zwar die Empfindungen der Thiere nicht objectiv beweisen; aber das können wir auch nicht von andern Menschen, denen wir doch wegen der übrigen Analogie mit unserm eigenen Wesen ein Vermögen zu empfinden und zu denken beylegen. Wenn die Thiere wirklich empfinden, so empfinden sie auch auf eine ähnliche Weise, wie vermöge der Aehnlichkeit der Organisation und der Aeußerungen derselben mit den unsrigen. Büffon räumt den Thieren zwar Empfindungsvermögen ein, aber in einem sehr eingeschränkten Sinne. Verstehn wir unter Empfinden bloß eine Thätigkeit auf Veranlassung eines Stoßes oder Widerstandes; so giebt es Pflanzen, die eben dieselbe Empfindlichkeit haben, wie die Thiere. Verstehn wir aber darunter ein Wahrnehmen, Unterscheiden und Vergleichen der Gegenstände, so können wir den Thieren diese Art des Empfindens gar nicht mit Sicherheit zusprechen. Das thierische

Em-

Empfinden wäre also eigentlich nichts anders, als die Art der Empfindung beym Menschen, sofern die Organe durch die Einwirkung der Objecte bloß afficirt werden, oder die bloße Impression, welche noch vor dem Acte der Unterscheidung und Vergleichung hergeht. Wenn Jemand in einem Augenblicke auf die Sensation allein beschränkt wäre, da würde er empfinden, aber er würde die Gegenstände nicht unterscheiden und vergleichen. Büffon behauptete daher auch, daß die Thiere bloß materieller Natur wären, und daß ihnen alle die Arten der Empfindung fehlten, welche der Materie nicht angehören, und ihrem Wesen nach nicht von körperlichen Organen hervorgebracht werden können. Condillac meynt, daß Büffon's Behauptung im Grunde sehr wenig von der Carteſischen abweiche. Immerhin hätte DesCartes den Thieren ein solches Vermögen zu empfinden zuschreiben können, wie ihnen Büffon zuschreibt; es wäre ihnen damit nichts weiter als bloße Bewegungsfähigkeit zugeschrieben, die er ihnen doch ausdrücklich beylegte. Allein durch anderweitige Eigenschaften, die Büffon aus dem Empfindungsvermögen der Thiere herleitet, zeigt er, daß er unter dem thierischen Empfinden nicht bloß Bewegungsfähigkeit verstand, und damit widerlegt er offenbar seine Behauptung, daß die Empfindungen und sonach auch das Seelenwe-

sen

sen der Thiere überhaupt nicht den menschlichen analog seyen. Er giebt zu, daß die Empfindungen der Thiere angenehm oder unangenehm sind, und Vergnügen und Schmerz sind doch gewiß etwas anders, als materielle Bewegung. Den Unterschied zwischen körperlichen und geistigen Empfindungen, den Büffon macht, und wovon jene nur den Thieren, dem Menschen beyde zugleich zukommen sollen, hält Condillac für unerweislich und unbegreiflich. Körper und Seele werden gar nicht verschieden empfunden; die Seele wird im Körper empfunden, und alle Sensationen scheinen nur Modificationen einer und derselben Substanz zu seyn. Die Einheit der Person in uns erfodert auch nothwendig die Einheit des empfindenden Princips; anstatt daß nach Büffon der innere Mensch doppelt aus zwey Principien, die noch verschieden sind und einander entgegen wirken, zusammengesetzt seyn soll, einem geistigen, und einem materiellen, welche beyde man leicht bey der Reflexion über sein Inneres erkennen und unterscheiden könne, und aus deren entgegengesetzter Wirksamkeit alle Widersprüche im Menschen entständen. Dieses doppelte Princip im Menschen bezweifelt aber Condillac mit Recht. Die Widersprüche im Menschen lassen sich daher erklären, daß er nach den Umständen und dem Alter mehrere Gewohnheiten annimmt, mehrere lei-

den-

denschaften nachhängt, die sich oft nicht mit einander vertragen, und deren einige von der Vernunft verworfen werden, die sich aber oft zu spät bildet, um sie ohne Kampf zu überwinden. Wenn die Thiere nach Büffon's Hypothese ein bloß materielles Seelenprincip haben sollen, so lassen sich ihr Empfindungs und Vorstellungsvermögen, ihre Einbildungs und Erinnerungskraft, endlich ihre Sorge für ihren Unterhalt und die Fortpflanzung ihres Geschlechts auf keine Weise begreifen.

§. 2086.

Condillac setzt hierauf seine eigene Theorie von den Seelenfähigkeiten der Thiere in Vergleichung mit den Seelenfähigkeiten der Menschen genauer auseinander. Die Art, wie die Fähigkeiten der Thiere entstehen, ist bey allen dieselbe. Alle natürliche Fertigkeiten, die gewöhnlich für gehalten werden, verdanken sie, wie die Menschen die ihrigen, der Erfahrung. Durch diese erkennen sie erst ihren eigenen Körper, lernen sich ihrer Organe bedienen, das suchen, was ihnen nützlich, und vermeiden, was ihnen schädlich ist, kurz für ihre Erhaltung überhaupt sorgen. Das ganze System

der

der Vorstellungen bey den Thieren hängt von einem einzigen Principe ab, dem Bedürfniße. Die Mittel zur Befriedigung desselben sind sehr einfach, und für alle Individuen von einerley Gattung dieselben; die Natur scheint schon Alles veranstaltet und ihnen nur wenig zu thun übrig gelassen zu haben. Da also alle Individuen derselben Gattung durch dasselbe Princip motivirt werden, zu denselben Zwecken handeln, und einerley Mittel anwenden; so müssen sie auch dieselben Fertigkeiten annehmen, einerley Handlungen und diese auf einerley Art verrichten. Wenn sie auch getrennt von einander leben, ist dennoch in ihrer Handelnsweise keine Verschiedenheit. Wegen der Aehnlichkeit ihrer Handelnsweise können die Thiere auch eine Sprache haben, wodurch sie gegenseitig ihre Empfindungen und Bedürfniße ausdrücken, und einander unmittelbar verständlich werden; nur daß diese freylich ungleich unvollkommner ist, als die menschliche. Condillac geht hiernächst zur Entwickelung der Verschiedenheiten fort, welche in Ansehung der praktischen Natur zwischen den Menschen und den Thieren statt finden. Der Mensch erwirbt sich durch vernünftige Reflexion eine Idee der Gottheit, welche er zugleich als seinen Schöpfer und Gesetzgeber erkennt; das Thier, dem die vernünftige Reflexion fehlt, bleibt beym Gefühle der Abhängigkeit von den nächsten Ursachen

stehen,

stehn, die seinen angenehmen oder unangenehmen sinnlichen Zustand bestimmen. Mit der Idee Gottes als Schöpfers und Gesetzgebers verbindet sich beym Menschen die Idee von moralischen Gesetzen, welche sein Thun und lassen bestimmen. Es giebt, sagt Condillac, ein natürliches Gesetz, das seinen Grund in dem Willen Gottes hat, und welches wir durch den bloßen Gebrauch unserer Fähigkeiten entdecken. Man kann behaupten, daß dieses Gesetz keinem Menschen schlechthin unbekant ist; denn die Menschen können gar keine Gesellschaft bilden, so unvollkommen diese auch seyn mag, ohne einander gegenseitig zu verpflichten. Wollen Menschen das Daseyn und die Verbindlichkeit eines solchen Gesetzes verkennen, so sind sie im Kriege mit der gesamten Natur, und leiden selbst dabey am meisten; welcher peinliche Zustand die Wahrheit jenes Gesetzes beweist, welches sie verwerfen, und den Misbrauch, den sie von ihrer Vernunft machen. Sofern nun die Menschen ein solches Gesetz für ihr Thun und lassen einsehen, und es zugleich auf die Gottheit als Urheber beziehen, können sie durch ihr Verhalten dem Gesetze gemäß oder zuwider des Verdienstes und der Belohnung, oder der Schuld und Strafe fähig werden. Die Thiere sind so wenig im Stande die Gottheit, als ein praktisches Gesetz für ihre Thätigkeiten zu erkennen; es ist ihnen also weder etwas

was geboten, noch verboten; der Trieb und die Stärke machen ihr einziges Recht aus. Um die Vorsehung zu rechtfertigen, braucht man gar nicht mit DesCartes und Malebranche anzunehmen, daß die Thiere bloße Automate seyn. Die Thiere haben weder Verdienst noch Schuld, und daher gar keinen Anspruch auf göttliche Gerechtigkeit. Wenn Gott der thierischen Seele die Unsterblichkeit nicht gewährt, so geschieht es deßwegen, weil er sie ihr nicht schuldig ist. Wenn die Thiere Schmerzen leiden, so sind diese eben so nothwendig, wie die angenehmen Empfindungen, die sie haben, weil jene das einzige Mittel waren, ihnen zu zeigen, was sie fliehen müßen. Auch sind jene Leiden der Thiere Folgen der allgemeinen Naturgesetze, die Gott angeordnet hat, und die er um ihrer willen nicht aufheben oder ändern wollte. Da den Thieren viele menschliche Eigenschaften fehlen, und ihre Bedürfniße auf eine sehr geringe Zahl beschränkt sind, so können sie auch nicht alle die Leidenschaften haben, welche bey den Menschen angetroffen werden. Die Selbstliebe haben alle thierische Wesen mit einander gemein, und aus dieser gehen alle übrigen Triebe und Neigungen hervor. Diese Selbstliebe ist aber nicht bey den Thieren ein Trieb der Selbsterhaltung; denn um diesen Trieb zu haben, muß man ansehen, daß man umkommen kann, und das erfodert Reflexion nach ähnlichen

chen Fällen; sondern es ist lediglich ein Bestreben, alle unangenehme Empfindungen zu entfernen; und nur insofern strebt jedes thierische Individuum nach der Erhaltung seiner selbst. Daher nimt auch kein Thier auf diejenigen seiner Art, die das Leben verloren haben, weiter Rücksicht. Die Thiere haben gar keine Vorstellung vom Tode; sie kennen das Leben nur durch die Empfindung, und sterben, ohne vorher gesondet zu haben, daß sie einmal aufhören würden, zu existiren. Wenn sie für ihre Selbsterhaltung thätig sind, so geschieht es lediglich, um den Schmerz von sich zu entfernen. Beym Menschen ereignet sich von allem diesem das Gegentheil, und seine Selbstliebe hat daher einen ungleich weitern Umfang. Diese entwickelt, erweitert sich, ändert ihren Charakter nach den Gegenständen, und nimt so viel verschiedene Formen an, wie es Arten der Selbsterhaltung giebt, und jede dieser Formen macht eine besondere Leidenschaft aus. Noch ein wesentlich unterscheidendes Merkmal der menschlichen Selbstliebe von der thierischen ist, daß jene lasterhaft oder tugendhaft seyn kann, diese nicht, weil der Mensch seine Pflichten einzusehen und sich zu den Gründen der natürlichen Selbstliebe zu erheben vermag. Die Instinct, der Thiere ist nichts weiter als ein bloß physische Güter oder Uebel zum Objecte hat. Der Vortheil, welchen die

Thiere durch die Einfachheit des Systems ihrer Triebe und Leidenschaften vor den Menschen haben, ist nur scheinbar; der Mensch kann seine fehlerhaften Neigungen verbessern, und sich eine unendliche Summe von Genüßen verschaffen, was die Thiere nicht können. Der Verstand und der Wille begreifen bey den Thieren nur diejenigen Operationen, welche in der Seele derselben zu Fertigkeiten geworden sind, anstatt daß eben diese Vermögen des Menschen sich auf alle die Thätigkeiten erstrecken, bey welchen die Reflexion statt hat. Aus der Reflexion entspringen im Menschen die willkührlichen und freyen Handlungen. Da jene den Thieren fehlt, so sind auch alle Handlungen derselben durch ihre Natur und ihre Umstände determinirt.

§. 2087.

Ein eben so strenger und consequenter Empirist, wie Condillac, nur daß er seinen Empirismus noch mehr vereinfachte und geistvoller darstellte, auch interessantere praktische Anwendungen davon auf das menschliche Leben, auf Religion und Politik, machte, war Claude Adrien Helvetius. Er wurde ge-

gebohren zu Paris im J. 1715 aus einer ursprünglich Pfälzischen Familie, die wegen Religionsbedrückung nach Holland ausgewandert war, und sich dort niedergelassen hatte. Erst sein Groß Vater lebte unter dem Namen des Holländischen Arztes zu Paris, ward wegen seiner Verdienste vom Ludwig XIV in den Adelstand erhoben, und zum Oberaufseher der Hospitäler ernannt, in welcher Würde er 1727 starb. Der Vater des Helvetius war ebenfalls ein beym königlichen Hofe sehr beliebter Arzt. Er gab seinem Sohne eine überaus sorgfältige literarische Erziehung, welcher indessen das Genie desselben immer zuvor eilte. Da er kein großes Vermögen besaß, so bestimmte er ihn für das Finanzfach, wo er am ersten Gelegenheit hätte, sich zu bereichern, und zugleich Muße, von seinen Talenten einen beliebigen anderweitigen Gebrauch zu machen. Bey einem Verwandten zu Caen erwarb sich der jüngere Helvetius die zu jener Bestimmung nothdürftigen Kenntniße, und erhielt nun durch Vermittelung der Königinn im drey und zwanzigsten Jahre seines Alters die Stelle eines Generalpächters, die ihm eine so ansehnliche Summe einbrachte, daß er nicht nur den von seinen Eltern dem Könige gethanen Vorschuß abtragen, sondern auch selbst in der größten Opulenz und Bequemlichkeit leben konte. Er machte von

seinem Reichthume einen sehr wohlthätigen Gebrauch auch für Andere. Seine Liebe für die Literatur, die entschiedenste Abneigung gegen seinen Beruf, und Verdrüßlichkeiten, die er sich dadurch zuzog, daß er sich den Klagen der Unterthanen in seinem Departement gegen den Druck des Mauthwesens und die Ungerechtigkeit von Mauthbeamten annahm, bewirkten in ihm den Entschluß, die Generalpächterstelle niederzulegen, und sich in die Einsamkeit auf ein Landgut zu begeben. Aus Gefälligkeit gegen seinen Vater kaufte er indeßen die Stelle eines Haushofmeisters der Königinn, die ihn aber doch an der Ausführung seines Entschlußes nicht hinderte. Die Verfertigung eines Gedichts sur le bonheur, das itzt das unbedeutendste oder doch am wenigsten gekannte und geschätzte Werk des Helvetius ist, leitete ihn auf seine Betrachtungen über die menschliche Natur, deren Resultate er hernach in seinen Schriften dargelegt hat. Im J. 1758 gab er zuerst das Werk de l'esprit heraus. Es erregte bei seiner Erscheinung großes Aufsehen und ward höchst verschieden beurtheilt, von Einigen mit Enthusiasmus gepriesen, (wie z. B. eine geistvolle Dame von dem Verfasser desselben äußerte: C'est un homme, qui a dit le secret de tout le monde), von Andern, am meisten von den Jesuiten, welche damals noch bey der französischen Geistlichkeit den Ton angaben,

gaben, als gefährlich verschrieen und verdammt. Die letztere Partey wußte selbst durch mancherley Intriguen das Parlement gegen Helvetius einzunehmen. Die Verfolgung ward jedoch durch einen Befehl des Ministerium's auf die Confiscirung des Werks eingeschränkt. Helvetius hielt es daher seinem persönlichen Interesse zuträglicher, die Herausgabe eines andern Werkes de l'homme, das eine Fortsetzung und weitere Ausführung jenes erstern ist, bis auf die Zeit nach seinem Tode aufzuschieben. Er lebte seitdem in der Stille, theils auf seinem Landgute, theils zu Paris, und genoß nur des Umgangs eines kleinen Cirkels von Freunden, zu denen insbesondre auch Voltaire gehörte. Das Jahr 1764 brachte er in England zu, wo er, da sein Ruhm im Auslande sich schnell verbreitet hatte, die günstigste Aufnahme fand. Im nächsten Jahre begab er sich nach Deutschland zufolge wiederholter Einladungen, die er von Friedrich dem Großen und einigen andern deutschen Fürsten erhalten hatte. Unterdeßen wurde der Orden der Jesuiten in Frankreich aufgehoben auf eine Art, die viele einzelne Mitglieder desselben in die traurigste Lage versetzte. Helvetius hatte hier unter andern Gelegenheit, dem Jesuiten, der ehedem sein freundschaftliches Vertrauen gemisbraucht, ihm das Wohlwollen der Königinn entzogen, und die Frömmler am Hofe gegen ihn gereizt hatte,

und der itzt auf dem Lande in Dürftigkeit und Elend schmachtete, wohlthätig zu unterstützen, ohne daß dieser den Namen seines Wohlthäters erfuhr. Kurze Zeit nach seiner Rükkehr in's Vaterland starb er im J. 1771. Seine nachgelassenen Schriften kamen unmittelbar nach seinem Tode einzeln heraus, und sind in die Sammlung seiner Werke aufgenommen.

S. Essai sur la vie et les ouvrages d'*Helvetius*, vor der neuen Ausgabe der sämtlichen Werke desselben zu Paris 1792; Tomes V.

§. 2088.

Um die Philosophie des Helvetius zu charakterisiren, will ich einige seiner Hauptideen aus den Werken de l'esprit und de l'homme auszeichnen. Unter Esprit versteht er bald die Fähigkeit zu denken, bald den Vorrath von Ideen und Kentnißen selbst, welchen Jemand besitzt. Die Ideen werden durch die Eindrücke der äußern Gegenstände auf unsere Sinne erworben, und durch das Gedächtniß aufbewahrt, welches nur eine, wiewohl schwächere, Fortsetzung des ersten Eindrucks ist. Die Fähigkeit, Ideen mittelst der Sinne zu erwerben und im Gedächtniße zu bewahren, würde

uns

uns inzwischen nur sehr beschränkte Kentniße verschaffen, und uns ohne Künste, ohne Sitten und bürgerliche Verfassung lassen, wenn uns die Natur eben so, wie die meisten übrigen Thiere, gebildet hätte. Die Einrichtung unserer Hände und Finger ist es, der wir unsere Industrie verdanken. Ohne diese Industrie würden wir, gleich den Thieren im Walde nur mit der Sorge für unsere Nahrung und Vertheidigung beschäfftigt, kaum schwache oder barbarische Gesellschaften formirt haben. — Die Gegenstände, von denen uns die Sinne die Ideen gewähren, stehen in verschiedenen Beziehungen zu uns, und unter einander selbst. Der menschliche Geist erhebt sich zur Erkentniß dieser Beziehungen, und hierauf ist sein ganzes Vermögen eingeschränkt. Die Wahrnehmung solcher Beziehungen ist das, was man Urtheil nennt. Urtheilen ist empfinden. Die Farbe, welche ich roth nenne, wirkt anders auf meine Augen, als diejenige, welche ich gelb nenne. Die Idee dieser Verschiedenheit ist ein Urtheil, und dieses selbst ist also eine Sensation aus mehr andern Sensationen zusammengesetzt, die wir in dem Momente empfingen, oder im Gedächtniße aufbewahrten. Selbst die Begriffe von Stärke, Vermögen, Gerechtigkeit, Tugend u. dgl. gründen sich, wenn man sie analysirt, auf sinnliche Bilder in der Phantasie oder im Gedächtniße. Alle

Thätigkeit des Menschen läßt sich also zuletzt auf Empfinden zurückführen, und die größere Fähigkeit, die der Mensch hat, mannichfaltige Eindrücke, und diese bestimter und feiner zu empfinden(la sensibilité physique), ist es, was ihn von den Thieren unterscheidet. — Der Mensch ist dem Irrthume unterworfen. Dieser hat drey allgemeine Ursachen, die Leidenschaft, die Unwissenheit, und den Misbrauch der Wörter. Die Leidenschaften täuschen uns, weil sie uns die Gegenstände nur von Einer Seite zeigen. So richtet ein ehrgeiziger Fürst seine Aufmerksamkeit bloß auf den Glanz des Sieges und den Pomp des Triumpfs; er vergißt die Unbeständigkeit des Glücks und die Uebel des Krieges. So stellt uns die Furcht Schreckenbilder dar, und versperrt der Wahrheit den Zugang. Noch fruchtbarer an Täuschungen ist die Liebe. Die Unwissenheit ist die Ursache des Irrthums bey schwierigen Untersuchungen. So ist aus Mangel an hinlänglicher Einsicht die Frage vom Werthe des Luxus noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Wegen des Misbrauchs der Wörter verweist Helverius auf Locke. Er zeigt, daß der falsche Sinn, welchen man den Wörtern Raum, Materie, Unendliches, Selbstliebe, Freyheit u. a. beygelegt hat, die Quelle von tausend Irrthümern in der Metaphysik uud Moral geworden ist. Die Materie ist nichts als

eine

eine Sammlung von Eigenschaften, die allen Körpern gemein sind. Der Raum ist das bloße Nichts oder das Leere; zugleich mit den Körpern betrachtet ist er die Ausdehnung. Das Wort Unendlich giebt nur eine Idee, die Abwesenheit der Schranken. Die Selbstliebe ist ein von der Natur uns eingepflanztes Gefühl, das tugendhaft oder lasterhaft ist, nach der Verschiedenheit des Geschmacks, der Leidenschaften, der Umstände. Die Freyheit des Menschen besteht in der willkührlichen Aeußerung seiner Fähigkeiten. — Der Verstand (l'esprit) hat mehr oder weniger die Achtung des Publicum's, je nachdem die Ideen neu, nützlich und angenehm sind. Nicht die Menge, der Umfang, derselben gewinnen unsere Achtung; sondern lediglich die Beziehung, worin sie zu unserer Glückseligkeit stehen. Die interessantesten Ideen für uns sind allemal diejenigen, die am meisten unsern Neigungen schmeicheln. Es giebt zwar Philosophen, welche von der Liebe zur Wahrheit beseelt belehrende Ideen vorziehn; aber ihre Zahl ist sehr klein. Jeder Mensch hat von sich selbst den höchsten Begriff, und schätzt in Andern nur sein Bild, oder das, was ihm nützlich seyn kann. Wenn das Publicum einem mittelmäßigen Verstande keine Ehre erweist, so liegt der Grund darin, daß er niemals von einigem Nutzen ist. Ehrte man unter gewißen Umstän-

ständen mittelmäßige Köpfe, die Feldherrn oder Minister geworden waren, so rührte es daher, weil sie das Glück hatten, Nutzen zu schaffen. — Die Liebe zur Tugend ist nichts anders, als das Streben nach allgemeiner Glückseligkeit, und tugendhafte Handlungen sind solche, die hierzu beytragen. Die dummsten Völker haben in ihren seltsamsten Gewohnheiten doch stets ihre Glückseligkeit zum Zwecke, und wenn man in gewißen Ländern und Oertern Handlungen ehrt, die uns lasterhaft und verbrecherisch scheinen, so sind diese Handlungen dort gewiß nützlich. Ein mit List und Geschiklichkeit ausgeübter Diebstahl wurde zu Sparta geehrt, weil in diesem durchaus kriegerischen Freystate, wo es an Sinn für Eigenthum gänzlich gebrach, die Wachsamkeit und Gewandtheit nützliche Eigenschaften waren. In China, wo die Bevölkerung zu groß ist, dürfen die Eltern ihre Kinder aussetzen oder tödten. So grausam dies Gesetz scheint, so wird doch dadurch großen Uebeln dort vorgebeugt, und also ist es nützlich. Kurz überall ist es der Nutzen oder Schaden, der die Handlungen als Tugenden oder als Verbrechen erscheinen läßt. Freylich verknüpft man in allen Ländern den Begriff der Tugend auch mit Handlungen, durch die gar kein Nutzen geschafft wird. Aber dann glaubt man doch, daß durch dieselben irgend ein Gut hervorgebracht wird, sey es in dieser oder in ei-

einer andern Welt; und solche Handlungen nennt Helvetius Tugenden des Wahns und Vorurtheils, von denen man die Menschen zu heilen suchen muß. Dergleichen Vorstellungsarten gründen sich nur auf den Vorzug, welchen man besondern Gesellschaften vor der menschlichen Gesellschaft überhaupt einräumt; was schon allein sie lasterhaft macht. Was für Gutes bringt die Austerität der Mönche und der Fakirs für die Welt und ihr Vaterland hervor? Es giebt denn umgekehrt auch Verbrechen des Wahns und des Vorurtheils, wie es solche Tugenden giebt. Dergleichen sind Handlungen, die durch die bey einem Volke geltende Meynung verdammt werden, ob sie gleich Niemanden schaden. Daraus, daß es wirkliche und eingebildete Tugenden giebt, folgt, daß bey den Völkern zwey Arten der Verderbtheit existiren, eine politische und eine religiöse. Es kann seyn, daß die letztere nicht verbrecherisch ist, wenn sie sich mit der Liebe zum gemeinen Besten, mit Talenten und wahren Tugenden verbindet. Die politische Verderbtheit im Gegentheile befördert den Fall der Staten. Sie findet bey einer Nation statt, wenn die Individuen ihr Privatinteresse von dem allgemeinen Interesse absondern, und ist immer eine Wirkung der Statsform und am meisten der Statsverwaltung. Zuweilen ist die religiöse Verderbtheit mit der politischen ver-

verbunden, oder unwissende Moralisten verwirren sie mit einander. Ueberhaupt muß man in der Verfassung und Verwaltung der Staten die Ursachen der Laster und der Tugenden der Menschen suchen. Man muß den Luxus, der einem großen State nothwendig seyn kann, und die Galanterie, der die Menschen die Künste, den Geschmack und die politischen Tugenden verdanken, minder der Kritik unterwerfen, als die Erziehung, die aus einem Menschen einen Feigen, einen Sclaven, einen Betrieger, oder einen Narren machen kann. Die Declamationen der Moralisten, dienen bloß zur Befriedigung ihrer Eitelkeit, und bringen nichts Gutes hervor; auch sind Heuchler unter den Moralisten, die gleichgültig allen Uebeln zusehen, welche den Ruin ihres Vaterlandes herbeyführen, und sich gegen kleine Ausschweifungen im Genuße der Vergnügungen ereifern. Nach den obigen Principien, meynt Helvetius, ließe sich ein Katechism von Maximen entwerfen, die wahr, deutlich und unwandelbar seyn würden. Ein Volk, das darin unterrichtet wäre, und sie befolgte, würde weder von politischen Lastern, noch von Tugenden des Vorurtheils angesteckt werden. Der dadurch aufgeklärte Gesetzgeber würde nur nützliche Gesetze geben, und diese würden beobachtet werden. Werden die Gesetze nicht befolgt, so beweist dies immer die Ungeschicklichkeit des Gesetz-

setzgebers. Die Belohnung, die Strafe, die Ehre und die Schande sind vier Gottheiten, welche die Tugenden unter den Menschen verbreiten, und vortreffliche Männer in allen Fächern hervorbringen können. Um die Moral zu vervollkommnern, haben die Gesetzgeber zwey Mittel, das eine, das Privatinteresse der Individuen mit dem allgemeinen des Stats zu vereinigen; das andere, die Fortschritte der Aufklärung bey der Nation zu befördern. Um das letztere zu thun, muß man aber wissen, ob der Verstand (esprit) ein Geschenk der Natur oder eine Frucht der Erziehung ist.

§. 2089.

Fortsetzung: Alle Menschen haben hinreichend gute Sinne, um dieselben Verhältniße und Beziehungen in den Gegenständen wahrzunehmen; sie haben gleiche Bedürfniße, und würden auch ein gleiches Gedächtniß haben, wenn sie alle dieselbe Aufmerksamkeit anwendeten. Alle gut organisirte Menschen sind der Aufmerksamkeit fähig. Sie lernen ihre Sprache; sie lernen lesen, und begreifen wenigstens die ersten Sätze des Euklid. Das wäre genug für sie, um sich zu den höchsten Ideen zu er-

erheben, wenn sie nur die Anstrengung der Aufmerksamkeit nicht scheuten, und um sie nicht zu scheuen, Leidenschaften hätten. Diese sind es, die den Geist befruchten und zu großen Ideen erheben; wenn und wo sie fehlen, werden die Menschen dumm. Die Fürsten zeigen bisweilen Verstand genug, um nach dem Despotism zu trachten. Ist ihr Wunsch erfüllt, so haben sie nicht mehr den Muth, sich den Annehmlichkeiten der Trägheit zu entziehen, und sie versauern gleichsam in ihrer Hoheit. Der Ursprung der Leidenschaften liegt in der physischen Empfindlichkeit, in dem Triebe zum Vergnügen, und der Furcht vor dem Schmerze, die alle Menschen auf gleiche Weise in Bewegung und Thätigkeit setzen. Alle Menschen sind für die Leidenschaft in gleichem Grade empfänglich; alle können mit Heftigkeit die Ehre und die Tugend lieben, und große Handlungen verrichten. Bloß durch die Gesetze und die Erziehung, welche zum Gehorsame und zur Ehrerbietung gegen die Gesetze vorbereitet, werden die gleich gebohrnen Menschen verschieden. Die Erziehung wird zu sehr vernachläßigt, aber um völlig einzusehen, was sie über die Menschen vermag, komt es auf eine genaue Bestimmung der Begriffe an, welche mit den mancherley Namen, womit man die verschiedenen Arten des Geistes (esprit) bezeichnet, verbunden werden. Den Namen des

Ge-

Genie's giebt man erfinderischen Köpfen. Es ist Fleiß und Arbeitsamkeit, durch die Leidenschaften, vornehmlich die Ehrbegierde, angefeuert, der die Seele zu erhabenen Meditationen leitet, und sie neue Wahrheiten finden, neue Combinationen versuchen läßt. Die Gegenstände, die einen Kopf umgeben, und die Umstände, in welchen er ist, wecken, richten und beschränken sein Genie. Die Phantasie zeigt sich in der Erfindung von Bildern, wie der Verstand in der Erfindung von Ideen; sie glänzt am meisten in Schilderungen, Gemählden u. dgl. Das Gefühl (sentiment) ist die Seele der Poesie. Der Dichter, welchem es fehlt, bleibt entweder hinter der Natur zurück, oder schweift darüber hinaus. Der Verstand ist nur eine Sammlung neuer Ideen, die nicht Umfang oder Wichtigkeit genug haben, um ihrem Besitzer den Namen eines Genies zu erwerben. Nach diesem Begriffe waren Machiavell und Montesquieu Genies; la Rochefaucault und la Bruyere waren nur Männer von Verstand. Talent ist Fähigkeit in Einer Gattung, wobey sich mittelmäßige Erfindungen anbringen lassen. Der Geist ist fein, wenn er kleine Objecte wahrnimt, und etwas zu errathen giebt; er ist stark, wenn er Ideen erzeugt, die starke Eindrücke bewirken können; er ist hell, wenn er abstracte Ideen mit Klarheit darstellt; er ist umfassend, wenn

er

er eine große Mannichfaltigkeit von Ideen begreift, und sehr entfernte Beziehungen und Verhältniße wahrnimt; er ist eindringend, tiefsinnig, wenn er die innere Beschaffenheit der Objecte durchschaut; er ist ein schöner Geist, wenn er mehr auf die Auswahl der Worte und Wendungen, als der Ideen achtet. — Helvetius bringt nun tiefer in das Wesen der Statsverfassungen ein, um den Einfluß im Allgemeinen zu bestimmen, welchen sie auf den Geist und Charakter der Völker haben. Horatius Cocles und Leonidas konten in ihren Republiken nichts anders als Heroen seyn. In diesen waren Menschen von schwachen Leidenschaften doch zum mindesten gute Bürger. Die Republiken gehn zu Grunde, wenn Ehre und Vergnügen an die Tyranney, an die Macht geknüpft sind. Dieselben Menschen, welche Scipione und Camille gewesen wären, werden alsdenn Marius und Catilina's seyn. — Alle Menschen haben einen geheimen Hang zum Despotisiren, weil Jeder von dem Größten bis zum Kleinsten Andere seinem Glücke dienstbar zu machen sucht. Um eine Tyranney zu begründen, bedarf es nicht immer Talente und Muth, sondern zuweilen nur eine gemeine Kühnheit und Lasterhaftigkeit. Der Regent fängt an, die verschiedenen Stände der Nation mit einander zu entzweyen und eine Art von Anarchie unter ihnen zu verbreiten, so daß eine

Par-

Partey der Nation die Unterdrückung der andern wünscht. Nachher braucht er seine Gewalt, macht die Tugenden zu Verbrechen, vervielfältigt die Delatoren, hindert die Aufklärung, und verbannt auf gleiche Weise die Seneca's und die Thraseas. Aber die Despoten geben ihrem Heere, das ihnen ergeben ist, ein Gefühl seiner Kraft, und enden gewöhnlich damit, daß sie seine Opfer werden, wie dieses die Geschichte der römschen Kayser, der türkischen Sultane, und der Czaren beweist. Der größte Statsverbrecher ist daher derjenige, der seinem Fürsten räth, seine Gewalt zu weit auszudehnen und die Unterthanen zu sehr fühlen zu lassen. Unumschränkte Despoten von Völkern, die es nicht wagen, sie zu tadeln, haben auch kein Bedürfniß, sich zu unterrichten. Ihre Minister, die Zufall, Gunst und Intrigue zu ihren Stellen erhoben hat, haben gar keine Idee von Gerechtigkeit, weiser Statsverwaltung und von Tugend. So bewirkt und unterhält die Unterdrückung und Herabwürdigung der Völker die Unfähigkeit der Fürsten und ihrer Minister. — Tugenden giebt es nur in Ländern, wo die Gesetzgebung das Privatinteresse der Bürger mit dem öffentlichen und gemeinsamen vereinigt. Bey Völkern, wo die Macht unter der gemeinen Bürgerklasse, den Großen, und dem Regenten getheilt ist, beschäftigen sich Bürger jeder Art mit

wichtigen Gegenständen, und die Freiheit, welche sie haben, Alles zu denken und zu sagen, erhebt die Gemüther und giebt ihnen Stärke und Energie. Eine kleine Stadt Griechenlands hat mehr edle Handlungen und große Männer hervorgebracht, als alle die ungeheuren Reiche des Orients. — Die Stärke der Leidenschaften ist den Belohnungen angemessen, die man ihnen zum Ziele des Bestrebens vorhält. Die Haufen Gold in Mexico und Peru, die den Geiz der Spanier erweckten, ließen sie Wunder der Tapferkeit verrichten. Die Mohammedaner und die alten Bewohner des Nordens von Europa, in der Hoffnung, die Houris und die Walkyren zu umarmen, gehen muthig dem Tode entgegen. Ueberall, wo die Wissenschaften zu Ehre und Glück führen, gedeihen sie. Der gesunde Verstand, der nur die Folge schwacher Leidenschaften ist, schafft nichts, erfindet nichts, ändert nichts, und klärt sich nicht auf. Ist alles in der Ordnung, so ist er hinreichend, die höchsten Stellen im State zu verwalten. Aber müssen Mißbräuche abgeschafft und verbessert werden, so verräth er nur seine Unfähigkeit. Nur das Genie, durch starke Leidenschaften begeistert, gründet und verbessert die Verfassungen der Staten. Ob man zu großen Dingen gebohren sey, kann man an drey gewißen Zeichen erkennen: 1) Wenn man den Ruhm genug liebt, um ihm alle andere Leidenschaf-

schaften aufzuopfern; 2) Wenn man edle Handlungen oder Werke, denen der Beyfall aller Jahrhunderte zu Theil geworden, lebhaft bewundert; 3) Wenn man die großen Männer seines eignen Zeitaltes wahrhaft liebt. — Der Geschmack ist die Kentniß deßen, was dem Publicum einer gewißen Nation gefällt. Man erwirbt sich diese Art von Geschmack durch die Fertigkeit in Vergleichung der Urtheile. Der wahre und vollkomne Geschack ist derjenige, der sich auf eine tiefe Kentniß der menschlichen Natur gründet. — Um in Künsten, Wissenschaften und Geschäften glücklich zu seyn, muß man vor allem andern überzeugt seyn, daß man sich nicht in sehr verschiedenen Fächern auszeichne. Man zählt weder den Newton zu den Dichtern, noch den Milton zu den Geometren. — Es giebt verschiedene ausschließliche Talente. Es giebt gewiße Eigenschaften, und man kann sogar sagen, gewiße Tugenden, die nicht mit gewißen Talenten verbunden seyn können. Daß man diese Wahrheit verkennt, ist die Quelle vieler Ungerechtigkeiten. Man rühmt die Mäßigung eines Philosophen, und beschwert sich über seine geringe Empfindlichkeit, ohne zu erwägen, daß er nur dem ruhigen Zustande seines Gemüths das Talent der Beobachtung verdankt. Man fodert, daß der Mann von Genie immer weise sey, und vergißt, daß das Genie das

Bestreben von Leidenschaften ist, die sich selten mit der Weisheit vertragen. Helvetius spricht weitläufig von der Erziehungswissenschaft, und erklärt diese als die Kentniß der schicklichen Mittel, um bey den Menschen Stärke des Körpers, Aufklärung des Geistes und Tugend des Charakters zu bewirken. Diese Mittel hangen gänzlich von der Regierung eines Stats ab. Unter einer schlechten Verfassung und Verwaltung des Stats können weder die Natur noch die Erziehung die Menschen aufgeklärt und tugendhaft machen; weil die Menschen stets nach ihrer Glückseligkeit trachten, und unter Tyrannen Aufklärung und Tugend nicht zur Glückseligkeit führen.

Beyde in den nächst vorhergehenden §§ entwickelte Vorstellungsarten des Condillac und des Helvetius sind durchaus empirisch, und führen die Natur des Menschen blos auf Sinnlichkeit zurück. In den Principien sind sie einig, nur nicht in den Folgerungen, die beym Helvetius ungleich kecker, besonders im Praktischen, sind, als beym Condillac. Der letzte hat sich nur auf die Ableitung einer Theorie des Erkenntnißvermögens aus seinem Principe eingeschränkt, und die praktischen Folgerungen, die er mehr bloß andeutet, als ausführt, scheinen zum mindesten für Moral und Religion nicht nachtheilig und anstößig. Für ihn war die Theorie des Erkentnißvermögens eigentlicher Hauptzweck.

zweck. Helvetius betrachtet und behandelt die Theorie des Erkenntnißvermögens, so wie er sie aus demselben Principe deducirt, nur als Mittel, um dadurch alle wahre uneigennützige Moral und alle Religion, vollends die herschenden positiven Religionen, unter denen er jedoch dem Protestantismus, und zwar gerade des protestantischen Geistes wegen, vorzügliche Gerechtigkeit wiederfahren läßt, zu untergraben, und die Moral, Politik, und Religion bloß auf ein eigennütziges Interesse der Individuen und des Staats zu gründen. Beyde Systeme sind aber, wie die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts fast durchgehends, merkwürdige und warnende Beyspiele, wohin das Lockische System, von dem sowohl Condillac als Helvetius ausgiengen, führt, wenn es festgehalten und auf's Praktische angewandt wird.

Man kann den französischen Philosophen eine feine Beobachtung und Kentniß der menschlichen Natur von der Seite, von welcher sie sich im gewöhnlichen Leben am meisten zeigt, von der Seite der Sinnlichkeit und des Egoismus, nicht absprechen. Daher sind auch ihre Schriften, das Anziehende der Schreibart und Darstellung nicht einmal gerechnet, in hohem Grade lehrreich und interessant. Viele ihrer Bemerkungen und ihrer darauf gebauten Behauptungen sind, zumal des Helvetius, eben so scharfsinnig, als treffend und wahr. Das hat ihnen auch den Beyfall und Einfluß verschafft,

schafft, den sie in ihrem Vaterlande und bey den auswärtigen policirten Völkern, besonders da sie zuerst erschienen, gewonnen haben. Da außerdem der Charakter derselben Popularität ist, und alles, was von der Sinnlichkeit und dem Egoismus in philosophischem Raisonnements entlehnt wird, einem Jeden verständlich ist und einleuchtet, indem es hier nicht abstracter Reflexionen auf sich selbst, und eines mühsamen angestrengten Festhaltens und Verfolgens von Begriffen a priori bedarf; so mußte auch dieses sehr viel beytragen, die darin aufgestellte Philosophie dem Publicum aus den vornehmern und gebildetern Ständen zu empfehlen.

Sieht man inzwischen auf das Interesse der Philosophie als Wissenschaft, so ist dieses durch die Untersuchungen des Condillac und Helvetius zwar in diesen und jenen einzelnen Puncten, z. B. in Ansehung der empirischen Psychologie, der empirischen Logik, der empirischen Moral und Politik, befördert; aber da sie diese an sich wahren und wichtigen Bemerkungen als Data zu ihren theoretischen und praktischen Folgerungen misbrauchten, im Ganzen verfehlt, und selbst in mancher Hinsicht beeinträchtigt und vereitelt worden. Der grobe Empirismus, wie ihn Condillac und Helvetius lehrten, kann weder theoretisch noch praktisch jemals die philosophirende Vernunft befriedigen. Alle Wahrheit wird dadurch precär und eine bloße Rhapsodie von Meynungen, da die Erfahrung schlechterdings keine nothwendige

ge und allgeweingültige Regeln der Verknüpfung der Vorstellungen, also auch keine Principien zu einer festen wissenschaftlichen Erkenntniß, zu liefern vermag. Daß die sinnlichen Empfindungen und das dadurch erweckte Bedürfniß in Beziehung auf Schmerz und Vergnügen die Seelenfähigkeiten des Menschen zur Aeußerung reizen, und ihre Entwickelung befördern, ist unleugbar; aber daß die Seelenfähigkeiten selbst als solche aus jenen entspringen, widerstreitet der Natur dieser selbst und unserm eigenen Bewußtseyn. Der Mensch kann nicht denken, wenn ihm nicht Gegenstände gegeben werden, die und worüber er denkt; aber das Denken selbst und die Gesetze desselben sind in seiner vernünftigen Natur a priori gegründet. Condillac trieb den Lockianismus zu ausschweifend über die Grenzen aller innern Erfahrung hinaus, und eben das that auch Helvetius. Beyde ließen der Seele auch nicht einmal die reinen logischen Fähigkeiten übrig, die ihr doch Locke übrig ließ, und der Erstere behauptete sogar, daß wir in einem gewißen Sinne das Empfinden selbst, und das Unterscheiden der Empfindungen, lernen müßten. Es wurde hier von ihm die gelegenheitliche Ursache der Aeusserung der Seelenfähigkeiten mit der unmittelbaren Ursache der Seelenfähigkeiten an sich verwechselt. Helvetius reducirte ebenfalls Alles, was die menschliche Seele vermag, auf's Empfindungsvermögen, und erklärte auch das Urtheilen und Schließen für Empfinden. Es

ist wahr, daß Begriffe, und folglich Urtheile und Schlüße, ohne Inhalt durch Empfindung der Gegenstände, leer sind, daß die logischen Fähigkeiten, wenn sie abstrahirt und objectiv gedacht werden, nicht ohne Hülfe des innern Sinnes vorgestellt werden mögen, und daß es insofern scheint, als ob alle Thätigkeiten der menschlichen Seele sich auf das Empfinden zurückführen lassen. Allein die logischen Fähigkeiten an sich sind gleichwohl von dem Empfindungsvermögen an sich verschieden, sind keinesweges Fertigkeiten (habitudes), die erst durch Erfahrung erworben werden und Folgen derselben sind, sondern sind a priori in und mit der Natur des Gemüths gegeben, und machen die Erkentniß der Erfahrung möglich. Es ist unbegreiflich, daß Condillac und Helvetius, so wie alle gröbere Empiristen, sich nicht die Frage vorgelegt haben, woher die nothwendigen Gesetze des Denkens und Erkennens im Bewußtseyn stammen; da die Empfindungen so zufällig bey verschiedenen Menschen, und bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen so verschieden sind, also nie nothwendige Regeln begründen können, wenn auch vermöge der Aehnlichkeit der Organisation und bey ähnlichen Verhältnißen die Empfindungen aller Menschen etwas Gemeinsames haben? Eine ernstliche Erwägung dieser Frage hätte sie an ihrem Principe, wenn es Erklärungsprincip des gesamten Erkentnißvermögens seyn sollte, irre machen müssen. Alles Verknüpfen der Empfin-

ſindungen nach Regeln, alles, was in der Erkenntiß auf Reflexion und Abſtraction beruht und aus dieſen hervorgeht, alles, was die willkührliche Aufmerkſamkeit nach einem Zweckbegriffe bewirkt, läßt ſich ſchlechterdings nicht aus dem Empfindungsvermögen herleiten. Wenn gleich die vollkommenere körperliche Organiſation des Menſchen großen Antheil hat an den größern Kunſtfertigkeiten, wodurch ſich der Menſch über die Thiere erhebt, ſo iſt ſie doch nur als mechaniſches Werkzeug zu dieſen beförderlich, nicht aber als Princip und Urſache.

Daß Helvetius zum Fundamente der Moral und Politik den Egoismus annahm, ſowohl des Individuum's als des Stats, und daß er die Religion für etwas im Grunde ganz Ueberflüßiges, ja bey den darüber von jeher herſchenden Vorurtheilen, und den Misbräuchen, die ſich die ſchlaue und hinterliſtige Herſchſucht erlaubt, als für das Glück der Menſchheit in der Regel nachtheilig anſah, floß ganz natürlich aus ſeinen Vorausſetzungen. So weit wirklich der Geſchichte und alltäglichen Erfahrung nach der Egoismus die Menſchen regiert, und die Staten immer am blühendſten, die Regenten die mächtigſten und ſicherſten geweſen ſind, welche dieſen Egoismus durch ihre Geſetzgebung und die eingeführte Erziehungsweiſe zweckmäßig für das beſondre Intereſſe des Ganzen zu richten und zu lenken wußten, ſcheint es, daß Helvetius Recht habe, und daß die Tugend lediglich

in klugen Handlungen zur Erreichung d
individuellen und patriotischen Glückseligke
bestehe. Daher die Anhänglichkeit vorzü
lich der sogenannten Geschäffts und Stat
männer in den höhern Ständen an sein
Philosophie; denn bey diesen, auch wen
sie den Helvetius nicht studirt haben, pfleg
man doch sehr häufig ähnliche Maximen an
zutreffen. Allein es ist doch ein eigene
Gefühl, das man zuletzt von der Lectür
der Schriften des Helvetius, soweit sie mo
ralischen und politischen Inhalts sind, zu
rückbehält. Sie flößen nicht sowohl Ach
tung und Liebe für die Menschheit, al
vielmehr Verachtung derselben, als einer
Gesellschaft eigennütziger Wesen, ein; und
freylich mag es erfahrne und gescheute Re
genten und Politiker genug geben, denen
am Ziele ihrer Laufbahn dieses Gefühl fast
natürlich und unvertilgbar geworden ist. In
deßen gerade dieses Gefühl, das die Schrif
ten des Helvetius, die Geschichte und die tägli
che Erfahrung von Welt und Menschen erwec
ken, beweist; daß die Tugend unmöglich ein
Resultat eigennütziger Motive und Zwecke,
wären diese auch patriotisch, seyn könne;
sondern daß vielmehr das Gegentheil ihr
Wesen ausmache. Da nun aber die Em
pirie auf kein anderes System, als das
Glückseligkeitssystem führt, welches am En
de im Wesentlichen nur auf einen feinern
oder gröbern Egoismus hinausläuft, falls
es anders consequent ist; so erhellt, daß
überhaupt die Sittenlehre und eine mit die
ser verträgliche Politik nicht auf die Erfah
rung

rung gebaut werden dürfen. Das Sittengesetz ist in der Natur der Vernunft enthalten, und eben diese ertheilt auch der Politik ihre höchsten Principien, und macht die Religion zum Bedürfnisse der Menschheit. Die Erfahrung kann wohl Regeln gewähren, um die moralischen und politischen Principien anzuwenden; aber jene selbst lassen sich nicht durch sie bestimmen. Ein Mensch, dessen Maximen nur Resultate der Erfahrung sind, achtet immer nur auf Nutzen und Schaden; er ist, wie man im Sprüchworte sagt, durch Schaden klug geworden, und sucht ihn zu verhüten. Dies giebt ihm jedoch keinen Anspruch auf Weisheit und Tugend, die nicht Schaden und Nutzen zum Zwecke hat, überhaupt nicht eigennützig ist, sondern nach dem wahrhaft Guten strebt. Nicht minder mag der Politiker, der sich in seinen Handlungen nur nach der Geschichte und der Erfahrung von Welt und Menschen richtet, klug und schlau handeln: aber seine Politik hat darum noch nicht den Charakter des Edlen (honesti). Allerdings wird eine echte Lebens und Statsklugheit weder von der Moral noch von der Politik verworfen, oder für entbehrlich erklärt; aber sie muß nur den höchsten unbedingten Vernunftgesetzen der Sittlichkeit untergeordnet, und durch diese bestätigt und geadelt seyn.

§. 2090.

Gerade die franzöſiſche Nation war und iſt noch unter allen polizirten Europäiſchen Völkern für den theoretiſchen ſowohl als den praktiſchen Empirismus am empfänglichſten. Ihre natürliche Lebhaftigkeit des Gefühls, der Phantaſie, und der Leidenſchaften; der unter alle Volksclaſſen verbreitete Frohſinn oder wenigſtens Leichtſinn, der oft in einen zügelloſen Hang zum Vergnügen und zu Wohllüſten ausartet; das Bedürfniß klarer anſchaulicher Darſtellung, das ſich ſchon in der franzöſiſchen Sprache ſelbſt verräth, die unter allen gebildeten neuern Europäiſchen Sprachen vielleicht für eine wiſſenſchaftliche Philoſophie die unpaſſendſte iſt; die herſchende Abneigung gegen anhaltende Anſtrengung fodernde philoſophiſche Reflexion, und dagegen Genügſamkeit am Oberflächlichen, zumal wenn es ſcheinbar blendet, witzig vorgetragen iſt; alles dieſes hat ſich immer vereinigt, und vereinigt ſich noch, dem Empirismus bey der franzöſiſchen Nation im Ganzen genommen den Triumpf, ſeitdem Gaſſendi zuerſt damit auftrat, zu erleichtern. Es iſt alſo nicht zu verwundern, daß die franzöſiſchen Philoſophen, nachdem ſie einmal die Ariſtoteliſche nebſt der Carteſiſchen Philoſophie verworfen, und ſich den Gaſſendi und Locke zu Führern gewählt, nachdem ferner Condillac und Helve-

tius

rius die von diesen Vorgängern zunächst gebrochene Bahn, mit Glücke, wie es schien, weiter verfolgt hatten, auch in der Folge auf eben derselben blieben, und insbesondre die Moral, Politik und Religion immer dreister anzufechten und in ihren Fundamenten zu erschüttern suchten. Ich will hier einige der berühmtesten französischen philosophischen Schriftsteller dieser Gattung charakterisiren. Es gehört dahin zuvörderst der Verfasser des Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral. Dieses Werk hat zum Hauptzwecke, den Atheismus und Fatalismus zu lehren, und eine dieser Vorstellungsart angemessene empirische praktische Moral anzupreisen. Alles Unglück des menschlichen Geschlechts wird daraus hergeleitet, daß die Menschen ihre wahre eigene, und die Natur der Dinge um sie her verkennen; daß sie über die Schranken ihrer Sphäre hinausschweifen jenseit der sichtbaren Welt, ungeachtet sie immer wieder zurückfallen; daß sie Metaphysiker seyn wollen, bevor sie Physiker sind; die Realitäten verachten, um Chimären nachzuhangen; die Erfahrung vernachlässigen, um sich an Hirngespinsten und Muthmaßungen zu weiden; kurz das Studium der Natur aufgeben, und nach Phantomen haschen. Es ist daher nöthig, die Menschen zum Studium der Natur durch wirkliche Erfahrung zurückzuführen. Im theoretischen Theile

le hat das System der Natur sehr vieles mit der Epikurischen Philosophie gemeinschaftlich, nur daß die Argumente, die für den Atheismus streiten, besser ausgeführt, und dabey die neuern naturhistorischen und physikalischen Entdeckungen benutzt sind, wie auch Rücksicht auf die neuere Philosophie, die herschenden positiven Religionen, und den heutigen moralischen, politischen und religiösen Zustand der Völker genommen ist. Die Hauptsätze sind folgende: Erstlich: Es giebt ursprünglich unendlich mannichfaltige und auf unendlich verschiedene Art verbundene Materien, die unaufhörlich verschiedene Bewegungen empfangen und einander mittheilen. Das Universum zeigt nichts anders, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung, eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen, von welchen Ursachen einige unmittelbar unsere Sinne rühren, andere uns unbekant sind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Ursachen zu entfernt sind. Die verschiedenen Eigenschaften jener Materien, ihre mannichfaltigen Verbindungen, und die Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die Wesen (essences) der Dinge aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiednen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalsumme das ist,

was

was wir die Natur nennen. Im weitern Sinne umfaßt also die Natur das ganze Universum; im engern Sinne dasjenige, was zum Wesen eines jeden Dinges gehört und Resultat desselben ist. Die Natur wird also hier niemals personificirt vorgestellt, oder als abstracter Begriff, sondern es wird immer das Wesen der Dinge verstanden, wovon gewiße Wirkungen nothwendige Folgen sind. Zweytens: Bewegung ist ein Streben, wodurch ein Körper seinen Ort verändert oder zu verändern sucht. Bewegung allein bestimt die Beziehungen und Verhältniße zwischen unsern Organen und den Dingen in und außer uns. Eine Ursache ist ein Ding, welches ein anderes bewegt, oder in diesem eine Veränderung hervorbringt. Die letzte, die durch Bewegung verursacht wird, heißt Wirkung. Jedes Ding ist vermöge seiner Natur fähig, verschiedene Wirkungen hervorzubringen, aufzunehmen und mitzutheilen. Die Bewegungen finden entweder in Masse statt, wenn ein ganzer Körper seinen Ort ändert, oder es sind innere verborgene Bewegungen, die von der innern unempfindbaren Thätigkeit der materiellen Elemente eines Dinges abhangen, und erst nach einiger Zeit durch die äußern Veränderungen, welche sie bewirken, offenbar werden, wie z. B. die Gährung beym Biere, Weine u. dgl., die Bewegungen des Wachsthums der Thiere, Pflan-

Pflanzen, und die Aeuſſerungen der ſogenannten intellectuellen Fähigkeiten des Menſchen, ſeiner Gedanken, Leidenſchaften, Willensbeſtimmungen u. w. Ueberhaupt Alles in der Welt iſt in Bewegung, und man kann nicht ſagen, daß irgend ein Ding in abſoluter Ruhe ſey, obgleich es wegen einer geringern oder unmerklichen Thätigkeit relativ zu andern in Ruhe zu ſeyn ſcheint. Die Phyſiker haben fälſchlich der Materie ſelbſt das Princip der Bewegung abgeſprochen, das doch unleugbar durch die Erfahrung bewährt wird. Das Daſeyn einer äußern Urſache der Materie hat bis itzt nicht erwieſen werden können. Die angebliche Schöpfung aus Nichts iſt ein leeres Wort, das keinen Sinn hat, und uns gar keinen Begriff von der Bildung des Univerſum's geben kann. Noch dunkler wird dieſer Begriff, wenn man die Bildung der Materie einem Geiſte zuſchreibt, d. i. einem Weſen, das gar keine Analogie mit dieſer, gar keinen Coincidenzpunct mit ihr gemein hat. Auch ſind alle Philoſophen darüber einig, daß die Materie nie aufhören könne, zu exiſtiren; wie komts, daß ſie nicht glauben wollen, ſie habe auch nicht zu exiſtiren anfangen können? Die Materie und die Bewegung haben alſo von Ewigkeit her exiſtirt; ſie ſind die erſten und die urſprünglichen Thatſachen. Drittens: Die Mannichfaltigkeit der Naturerſcheinungen und

ihr

ihr unaufhörliches Entstehn und Verschwinden, hat einzig seinen Grund in der Mannichfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie. Die Natur verfolgt dabey stets ihren regelmäßigen Gang; es ist ein ewiger Cirkel, welchen Alles, was existirt, gezwungen ist zu beschreiben. Die Bewegung bringt die Dinge hervor, erhält sie auf einige Zeit, und zerstört sie nach und nach eines durch das andere, während die Summe des Daseyns immer dieselbe bleibt. Pierres: Ungeachtet unserer Unwissenheit über die Ursachen der Naturerscheinungen im Einzelnen erkennen wir doch die einfachen und allgemeinen Gesetze, nach welchen die Körper sich bewegen; und die zusammengesetzten Bewegungen sind nur Resultate verschiedener Combinationen der einfachen. Die Materien, welche wir wahrnehmen, sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen sich diejenigen Thätigkeiten derselben, welche die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung, die Moralisten aber Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft nennen. Alle Bewegung in den Dingen hat eine Tendenz. Diese, so weit sie sich bemerken läßt, besteht im Allgemeinen darin, daß die Dinge ihr Daseyn zu erhalten und zu sichern streben, also

dasjenige an sich ziehen, was diesem Zwecke beförderlich ist, hingegen zurückstoßen, was ihm schädlich seyn kann. Die Physiker nennen diese Tendenz der Selbsterhaltung die Gravitation auf sich selbst; Newton nannte sie die Kraft der Trägheit; im Menschen nennen sie die Moralisten Selbstliebe. Da jede Ursache nothwendig eine Wirkung haben muß, und alle Erscheinungen in der Welt eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen sind; so folgt, daß auch alle Veränderungen sowohl der Natur als des Menschen selbst, der nur von ihr ein Theil ist und in unzertrennlicher Wirkungsverbindung mit ihr steht, nothwendig bestimt sind. Fünftens: Die Wahrnehmung der nothwendigen, periodischen und regelmäßigen Bewegungen im Universum erzeugte im Menschen die Idee der Naturordnung. Dieses Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung sagt nur unsre subjective Ansicht der Dinge aus, vermöge deren wir in der Thätigkeit der Natur eine gewiße Uebereinstimmung mit der unsrigen finden. Der Mensch giebt aber der Naturordnung auch eine objective Existenz, und bezeichnet deßwegen Alles, was ihm derselben nicht gemäß scheint, mit dem Namen der Unordnung. Objectiv können inzwischen weder Ordnung noch Unordnung, weder Regelmäßigkeit noch Unregelmäßigkeit, in einer Natur existiren,

wo

wo alles nothwendig erfolgt, und in seinem Daseyn und seinen Veränderungen an ewige Gesetze gebunden ist. Jene Begriffe sind also nur subjective Ideen, denen objectiv keine Realität entspricht. Wunder d. i. Wirkungen, welche den unveränderlichen Gesetzen der Natur widersprechen, sind unmöglich. Was wir so nennen, sind entweder Erdichtungen und Betriegereyen, oder Erscheinungen, deren wahre Ursachen uns unbekannt sind, und die wir also auf erträumte Ursachen zurückführen. — Wesen, die so organisirt sind, wie wir, in denen wir Fähigkeiten der Selbsterhaltung, zweckmäßigen Gebrauch der Mittel dazu, mit Bewußtseyn verbunden, bemerken, nennen wir Intelligenzen. Die Idee der Intelligenz schöpfen wir also auch aus uns selbst; wir beziehen sie auf keine Wesen, die uns nicht analog sind; diese nennen wir mechanisch, blindlings, zufällig wirkende Dinge. Der Mensch macht sich selbst zum Mittelpuncte des Universum's, auf welchen er Alles bezieht; alle Thätigkeiten in der Natur, die den seinigen ähnlich sind, oder merkwürdige Naturerscheinungen, erklärt er sich aus einem ihm ähnlichen Wesen. Auf ein solches führt er auch die ganze Natur zurück. Nur weil er sich selbst unvermögend fühlt, jene ungeheuren und zahllosen Wirkungen hervorzubringen, die er im Universum wahrnimmt; so glaubt er die Schwierigkeit dadurch

durch zu heben, daß er die Fähigkeiten des Wesens, das er zum Urheber der Welt erhebt, zwar den seinigen analog, aber doch verhältnißmäßig größer, als diese vorstellt, damit jene Wirkungen möglicherweise durch sie hervorgebracht werden können. Auf diese Weise entsteht der Begriff einer intelligenten Gottheit, in welcher zugleich die Ordnung des Universums ihren Grund hat. Die Intelligenz hat inzwischen dieselben mechanischen Gründe, welche alle andere Thätigkeiten der Materie haben. **Sechstens:** Auch der Mensch steht unter denselben allgemeinen Gesetzen, unter welchen die Naturerscheinungen überhaupt stehen. Sein Daseyn und Leben ist nichts als eine nothwendige Reihe mit einander nothwendig verknüpfter Bewegungen, deren Ursachen entweder in den flüßigen oder soliden Materien im Innern seines Körpers, oder in den Dingen außer ihm liegen. Der Mensch strebt, wie alle andere Dinge, nach der Erhaltung seiner Existenz, die er von der Natur empfangen hat; er widersteht seiner Verletzung und Vernichtung; er empfindet die Kraft der Trägheit; er gravitiert über sich selbst; er wird durch Objecte, die ihm analog sind, angezogen, und durch solche, die seiner Natur zuwider sind, zurückgestoßen; er sucht jene, flieht diese, oder bemüht sich, sie zu entfernen. Das sind die verschiedenen Arten der Thätigkeit und Modificatio-

tionen, deren der Mensch empfänglich ist, die aber, so verschieden sie scheinen mögen, sich doch auf dieselben unveränderlichen Naturgesetze zurückführen lassen, welche die Natur allen ihren Geschöpfen vorschreibt. Es ist ein in seinen Theilen und seiner Wirksamkeit kaum bemerklicher Punct, in welchem sich das Daseyn des Menschen zuerst zeigt, und worin sich keine von den Qualitäten entdecken läßt, die wir Empfindung, Wahrnehmung, Gedanke, Vernunft, Selbstkraft, nennen. Aber jener Punct entwickelt sich im Mutterleibe, wächst durch hinzukommende seinem Wesen angemessene und sich ihm verähnlichende Materie, geht aus dem Mutterleibe zur Selbstständigkeit hervor und bildet sich aus, wird an allen seinen Theilen für die Empfindung empfänglich, eine lebendige und thätige Masse, ein Wesen, das denkt, will und handelt, ein Mensch. Während des ganzen folgenden Lebens des Menschen hängt sein angenehmer oder unangenehmer, glücklicher oder unglücklicher Zustand, von der Bewegung der innern und äußern Substanzen ab, aus denen seine Maschine besteht, oder welche auf dieselbe einwirken; er ist durch seine Natur gezwungen, einige zu begehren und andere zu verabscheuen; und so stellen alle Phänomene beym Menschen von seiner Geburt an bis zu seinem Tode eine Reihe von Ursachen und nothwendigen Wirkungen dar, die den

allgemeinen Naturgesetzen völlig gemäß ist. Alle Irrthümer, in welche die Menschen von jeher über ihre eigene Natur gerathen sind, rühren daher, daß sie wähnten, der Mensch handle aus sich selbst, durch eigene Energie, und sey von den Naturgesetzen unabhängig, was er gleichwohl auf keine Weise ist und seyn kann. Siebentens: Man läßt gewöhnlich den Menschen aus einem Körper und einer Seele, oder einem geistigen Wesen zusammengesetzt seyn. Aber was ist ein Geist? Es ist ein Wesen, dem kein Merkmal zukomt, von welchem wir einen Begriff haben, eine bloße Negation. Wie läßt sich ein Wesen denken, das keine Ausdehnung haben soll, und doch auf Körper wirkt? Wie kann eine untheilbare Substanz Wirkungen äußern, die sich auf verschiedene Theile des Raumes erstrecken? Jedermann giebt sonst zu, daß die Bewegung eine Veränderung der Verhältniße des Körpers zu einem Orte im Raume oder zu andern Körpern ist, und diesem Begriffe der Bewegung widerspricht die Bewegung eines Geistes geradezu. Wer also eine immaterielle Substanz im Menschen annimt, versteht sich selbst nicht. Die Behauptung, daß die Seele ganz in jedem Puncte des Raumes sey, ist eine Ungereimtheit. Wäre sie auch gegründet, so bewegt sich doch die Seele zugleich mit dem Körper, wenn dieser sich bewegt,

wegt, und sie hat also eine Eigenschaft mit den Körpern überhaupt gemein, die Eigenschaft der Bewegung; sie ist folglich ebenfalls den Gesetzen der Materie unterworfen, und würde ohne den Körper unthätig und todt seyn. Wozu hilft denn die Hypothese von einer geistigen Seele? Was man sich unter der geistigen Seele vorstellt, ist eigentlich ein Hauch, der an sich unsichtbar ist, obwohl er sichtbare Wirkungen hat; aber dieser Hauch ist etwas Materielles, eine Modification der Luft. Es bleibt inzwischen, wenn man eine reelle Idee von der Seele haben will, gar nichts anders übrig, als zu materiellen Merkmalen seine Zuflucht zu nehmen, was selbst ein Beweis ist, daß die Seele nicht immateriell seyn kann. Ueberhaupt thun diejenigen, welche die Seele vom Körper trennen, nichts anders, als daß sie das Gehirn von — sich selbst unterscheiden. Das Gehirn ist die Seele; es ist der Mittelpunct des Nervensystems, von welchem alle Bewegungen der Nerven d. i. alle sogenannten Seelenwirkungen ausgehen, und in welches sie sich endigen. Daß übrigens die Menschen das Universum mit Geistern bevölkerten, hat eben darin seinen Grund, daß sie sich einen Geist im Menschen selbst träumten, und nun analogisch denselben auch auf andere lebendige Naturen übertrugen, ja für sich bestehende geistige Wesen ohne Körper erfanden, dergleichen

die Engel seyn sollen Achtens: Alle intellectuelle Fähigkeiten des Menschen sind bloß Arten des Daseyns und der Thätigkeit, die aus der Organisation unsers Körpers entspringen. Sie lassen sich alle zuletzt auf das Empfinden zurückführen, und so unbegreiflich diese Fähigkeit selbst als Grundfähigkeit der lebendigen Natur beym ersten Blicke scheint, so zeigt sich doch bey genauer Untersuchung bald, daß sie eben so eine Folge des eigenthümlichen Wesens organisirter Substanzen ist, als die Schwere, Elasticität, Elektricität, der Magnetismus, u. s. w. Eigentlich ist die Empfindung eine besondere Art der Einwirkung der Körper auf gewisse Organe, belebte Substanzen, deren Afficirung sich mittelst der Nerven ins Gehirn fortpflanzt. Weiter läßt sich die Empfindung ihrem Grunde nach eben so wenig erklären und begreifen, wie sich die obigen Eigenschaften der Materie, die doch unleugbare Thatsachen sind, ihrem Grunde nach erklären lassen. Die Veränderlichkeit, Schnelligkeit der Seelenwirkungen rührt von der Structur des Nervensystems und des Gehirns her. Nicht jeder Reiz der Organe bewirkt die Empfindung; die uns umgebende Luft empfinden wir zum Beyspiel nicht; sondern nur ein besonders bestimmter Eindruck, und die Unterscheidung desselben macht das Bewußtseyn aus. Die Sinne sind die äußern vermit-

mittelnden Organe der Empfindungen, und die-
se selbst erhalten mannichfaltige Namen nach der
mannichfaltigen Beschaffenheit ihrer Modifica-
tionen. Ideen sind die Veränderungen im
innern Organe des Gehirns, welche auf die
äußern Eindrücke der Sinne erfolgen, oder in
diesen ihre Ursache haben. Es sind die Bil-
der der Gegenstände der Empfindungen. Bloß
die größere Beweglichkeit des Gehirnes unter-
scheidet den Menschen von den minder empfind-
lichen Thieren und den leblosen Geschöpfen, so
wie die größere Beweglichkeit des Gehirns
bey dem einen Menschen ihn in Ansehung sei-
ner Geistesfähigkeiten von den andern unter-
schiedet, bey welchem die Beweglichkeit jenes
geringer ist. Der Verfasser sucht nun weiter
die verschiedenen Fähigkeiten der Sinne und
des Verstandes aus der materiellen Natur des
Gehirns herzuleiten und zu erklären. Neun-
tens: Alle Verschiedenheit der intellectuellen
Fähigkeiten der Menschen, und so auch der mo-
ralischen Eigenschaften, entspringt also aus
physischen Ursachen. Die Natur ist gezwun-
gen, in ihren Geschöpfen, in den Verbindun-
gen und Formen, die sie dem materiellen
Stoffe mittheilt, abzuwechseln. Es giebt da-
her nicht zwey Menschen, die genau dieselben
Züge hätten, genau auf dieselbe Art empfän-
den und dächten, dieselben Ideen hätten, die
Gegenstände auf gleiche Art beurtheilten, und

deswegen einerley Betragen beobachteten. Vermöge der Aehnlichkeit der Organiſation findet freylich auch hierin eine gewiſſe allgemeine Aehnlichkeit unter den Menſchen ſtatt; aber im Detail geht die Verſchiedenheit ins Unendliche. Dieſe Verſchiedenheit der Menſchen bringt eine Ungleichheit derſelben hervor, und dieſe iſt wiederum die Veranlaſſung und die ſtärkſte Stütze ihrer geſellſchaftlichen Vereinigung. Hätten alle Menſchen gleiche Kräfte des Körpers und Talente des Geiſtes, ſo würden ſie einander gar nicht, oder ungleich weniger bedürfen; ſie würden iſolirt leben. Jene Verſchiedenheit aber bewirkt, daß der körperlich Schwächere den Schutz des Stärkern ſuchen, und dieſer wieder auf die Klugheit, Talente, Induſtrie und Kunſt jenes rechnen muß. Aus der Nothwendigkeit einer geſellſchaftlichen Verbindung geht auch die Nothwendigkeit einer Moral hervor. So wie ſich in theoretiſcher Hinſicht die Menſchen in kluge und kenntnißvolle, und in dumme und unwiſſende ſcheiden, ſo ſcheiden ſie ſich in praktiſcher in gute und böſe. Die Seelenkräfte hangen aber gleich den Kräften des Körpers von der Beſchaffenheit der Organiſation und den äußern Verhältnißen des Menſchen ab, d. i. vom Temperamente deſſelben. Das Temperament hat lauter phyſiſche Urſachen: in dem körperlichen Zuſtande der Eltern, der Erziehung, dem Klima, der Lebens-

beurtheilt, pflichtigen äußern Umständen und Schicksalen u. s. w. Daher ist ein sanguinischer Mensch gewöhnlich geistreich, lebhaft, wohllüstig, unternehmend; während ein phlegmatischer schwer etwas begreift, eine matte Phantasie hat, nicht leicht zur Thätigkeit zu bringen, kleinmüthig, und von Wagestücken ganz abgeneigt ist. Fragte man immer die Erfahrung anstatt des Vorurtheils, so würde die Medicin der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen liefern, und, indem sie den Körper heilte, zugleich für die Heilung der Seele sorgen. Das Dogma von der Geistigkeit der Seele hat aus der Moral eine science conjecturale gemacht, wo man durchaus die wahren Triebfedern verkannte, die man brauchen muß, um auf den Menschen zu wirken. Hat man hingegen an der Hand der Erfahrung die Elemente kennen gelernt, welche die Grundlage des Temperaments eines Menschen, oder des größten Theils der Individuen, aus denen ein Volk besteht, ausmachen; so weiß man, was ihnen angemessen ist, die Gesetze, die ihnen nothwendig, und die Einrichtungen, die ihnen nützlich sind. Kurz der Verfasser glaubt, daß die Moral und die Politik aus dem Materialismus Vortheile ziehen könten, die ihnen das Dogma von der Geistigkeit der Seele nie zu verschaffen im Stande wäre. Unter den materiellen Principien der Temperamente hält er das phlogistische

sche Princip für dasjenige, welches dem Menschen die größte Lebhaftigkeit und Energie, seinen Fibren und Nerven die größte Spannung, Beweglichkeit und Thätigkeit, und seinen Säften den leichtesten und schnellesten Umlauf giebt. Danach jenes Princip mehr oder weniger einem Menschen beywohnt, unterscheidet er sich in Ansehung der Empfindlichkeit, des Verstandes, der Phantasie, des Genies, der Lebhaftigkeit u. s. w., welche Qualitäten den Ton der Leidenschaften und moralischen Handlungen eines Menschen angeben. Zehntens: Die sinnliche Erfahrung ist es auch, welche die Klugheit, die Vorsicht, in einem Menschen bewirkt, oder das, was man im eigentlichen und richtigen Sinne Vernunft (raison) nennen kann. Man beurtheilt künftige Fälle und das nöthige Verhalten dabey nach ähnlichen, die man bereits erfahren hat. Die unmittelbare Empfindung oder unser Temperament können uns irre führen und täuschen; aber die Erfahrung und die Reflexion darüber leiten uns wieder auf den richtigen Weg, und belehren uns über das, was wirklich zu unserem Glücke beytragen kann. Ob man uns gleich daher täglich vorsagt, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen sey; so giebt es doch nur eine sehr kleine Zahl Menschen, die wirklich Vernunft haben, d. i. durch Reflexion über ihre Erfahrungen sich zu einem weisen Verhalten gebildet haben.

§. 2091.

§. 2091.

Fortsezung. Elftens: Der Verfasser des Systeme de la nature sah sehr wohl ein, daß seine Vorstellungsart mit der gangbaren Philosophie im directesten Widerstreite war. Am meisten waren ihm die alte Hypothese von angebohrnen Ideen, und der Idealismus im Wege. Diese bemühte er sich also besonders zu widerlegen. Wir verdanken alle unsere Ideen den Eindrücken der äußern Dinge auf die Sinne. Jene Hypothese, und der Berkeleysche Idealismus, der hier monströs genannt wird, haben ihren Grund in der falschen Voraussezzung, daß die Seele immateriell sey, wodurch man, da sich die Einwirkung materieller Dinge auf eine immaterielle Substanz nicht begreifen läßt, sehr leicht auf den Idealismus gerathen kann. Bekennt man sich zum Materialismus, so fällt diese Schwierigkeit und mit ihr die Veranlassung und das Bedürfniß des Idealismus weg. Selbst diejenigen Seelenerscheinungen, die man am meisten geneigt ist für unmittelbar idealische Wirkungen der Seele zu halten, lassen sich doch viel natürlicher aus materiellen Ursachen erklären. Dergleichen sind die Träume, die allemal ihren Grund in irgend einer Unordnung unserer körperlichen Maschine haben, einer schlechten Verdauung, dem zu sehr erhizten Blute, einer schädlichen Gährung der

der Säfte u. w. Wäre die Seele eine Substanz, die sich durch ihre eigene Energie bewegen, d. i. Bewegungen unabhängig von allen übrigen Ursachen in der Welt hervorbringen könte, so würde sie auch allein im Stande seyn, die Bewegung im Universum aufzuhalten oder zu verändern; denn das Universum ist nichts anders, als wie eine unermeßliche ununterbrochene Kette von auf einander einwirkenden Ursachen, die durch nothwendige unveränderliche Gesetze bestimt werden, welche Gesetze nicht anders aufgehoben oder verändert werden können, als mit Aufhebung oder Vernichtung der Dinge selbst. Unsere Seele ist keinesweges von dieser Weltcaussalität ausgenommen; ihre Thätigkeiten rühren zunächst nur von Ursachen her, die in uns selbst verborgen sind; und daher bilden wir uns ein, daß die Seele sich selbstständig bewege, weil wir die Triebfedern ihrer Thätigkeit nicht wahrnehmen, oder ihnen ihre bewunderungswürdige Wirksamkeit nicht zutrauen. Die Quelle aller dieser Irrthümer ist, daß wir unsern Körper als eine träge todte Materie betrachten, anstatt daß er eine empfindliche Maschine ist, die nothwendig bey einem Eindrucke das momentane Bewußtseyn desselben hat, und durch die Erinnerung an dieselben wiederholten Eindrücke das Bewußtseyn des Ich bekomt, so wie sich nachher hieraus der ganze Mechanismus des Raisonnements bil-

bildet. Wie die Hypotheſe des Idealismus, und von angebohrnen Ideen, bloß Chimären ſind; ſo iſt es nicht minder die Behauptung vom einem moraliſchen Sinne oder Inſtincte, von angebohrnen Ideen der Pflicht, die vor aller Erfahrung hergehn. Dieſe Behauptung hat keine andere Grundlage und Bürgſchaft, als, wie ſich der Vf. ſpöttelnd ausdrückt, die Theologie. Ehe man urtheilen kann, muß man empfinden; man muß erſt vergleichen, ehe man das Gute und Böſe unterſcheiden kann. Alle unſere moraliſchen Empfindungen und Urtheile gründen ſich vielmehr einzig und allein auf die Erfahrung, die uns lehrt, was nützlich oder ſchädlich, tugendhaft oder laſterhafte, edel oder ſchändlich iſt. Nur die Geſchwindigkeit und Leichtigkeit, womit wir unſere Erfahrung zur moraliſchen Beurtheilung unſerer eigenen und der Handlungen Anderer anwenden, iſt es, was uns verführt, an einen moraliſchen Inſtinct zu glauben. Beruft man ſich auf die Uebereinſtimmung der Menſchen in gewißen Sätzen, auf die Nothwendigkeit dieſer, z. B. aller geometriſcher Demonſtrationen, ſo kann man doch hieraus gar nicht die Exiſtenz angebohrner Ideen folgern. Denn jene nothwendige Begriffe und Sätze ſind allemal erſt erworben; ſie ſind Reſultate der Erfahrung; man muß erſt das Ganze mit ſeinen Theilen verglichen haben, bevor man

als nothwendig einsieht, daß es gröſser als ei
ner seiner Theile ist. Der Mensch bringt nich
die Kentniß mit auf die Welt, daß zwey ma
zwey Vier sind; aber er wird sehr bald durch
die Erfahrung davon überzeugt. Diese Er
fahrung machen aber alle Menschen auf gleiche
Weise, weil die Naturgesetze für alle Menschen
dieselben sind; daher ihre Uebereinstimmung in
Ansehung der Resultate. Zwölftens: Diejenigen Philosophen, welche die Seele als immateriell vom Körper unterschieden, befreyten sie auch durch eine natürliche Folge aus ihrem Systeme von den Naturgesetzen, nach welchen alle uns bekante Wesen wirken müssen. Sie erklärten die Seele im Gegentheile für die Gebieterinn ihres Schiksals, die ihre Thätigkeiten selbst anordnen und leiten, ihren Willen durch eigene Energie determiniren könne, kurz die frey sey. Nach dem Systeme der Natur gehört auch die Freyheit zu den philosophischen Misverständnissen. Wäre die Seele auch immateriell, würde sie doch den Bestimmungen und Modificationen des Körpers vermöge ihrer Verbindung mit demselben, und also auch der physischen Causalität unterworfen seyn. Da inzwischen die Lehre von der Freyheit des Menschen vielen einsichtsvollen Philosophen annehmlich scheint, und man sie als Basis der Religion, der moralischen Schuld und des moralischen Verdienstes betrachtet; so bedarf

darf sie einer noch genaueren Prüfung. Die Gründe, welche hier der Freyheit entgegengesetzt werden, sind folgende: a) Der Mensch als ein Glied des großen Ganzen der Natur, und ihm untergeordnet, muß nothwendig auch die Einflüße desselben erfahren. Käme ihm also wirklich Freyheit zu, so müßte er entweder stärker, als die ganze Natur seyn, oder er müßte von der Natur ausgenommen seyn, und gar nicht mehr zu ihr gehören. Beyden Fällen widerspricht aber offenbar die Erfahrung. L'homme libre seroit un être dénaturé ou totalement incapable d'agir de la manière, que nous le connaissons. b) Es liegt im Wesen des Menschen, nach Selbsterhaltung und Wohlseyn zu streben; alle Bewegungen seiner Maschine sind nothwendige Folgen dieses Triebes; der Mensch liebt das Vergnügen, und verabscheuet den Schmerz; sein Wille muß also nothwendig durch die Objekte bestimmt werden, die er für nützlich oder für schädlich hält, sie zu begehren, oder zu verabscheuen. c) Die sogenannte Deliberation ist nichts weiter, als successives Begehren und Verabscheuen, angezogen und zurückgestoßen werden. Es ist folglich auch hier Alles mechanisch. Wir deliberiren nur, weil wir die Beschaffenheit der Gegenstände nicht genug kennen, auf welche sich unsere Thätigkeit beziehen soll, oder weil uns die Erfahrung von den nähern oder entfern-

fernteren Wirkungen noch nicht hinreichend belehrt hat, welche gewiße Handlungen für uns haben möchten. Die Art, wie der Verfaſſer die Deliberation aus der phyſiſchen Action des Gehirns begreiflich zu machen ſucht, kann ich hier übergehen. d) Daß der Menſch ſeine heftigſten Leidenſchaften und Begierden durch anderweitige Ideen, die er gegen ſie zu Hülfe ruft, zügeln kann, beweiſt ſeine Freyheit nicht. Freylich hält uns oft die Idee eines entfernten Uebels von einem gegenwärtigen Genuße zurück. Eine gewiße Erinnerung, eine unmerkliche geringe Modification unſers Gehirns, vernichtet in jedem Augenblicke die reellſten Objecte, die auf unſern Willen einwirken. Allein wir können zuvörderſt unſere Ideen gar nicht nach Willkühr zurückrufen, ſondern die Aſſociation derſelben iſt von uns unabhängig; ſie haben ſich ohne unſer Zuthun und Wiſſen im Gehirn geordnet, mehr oder minder ſtarke Eindrücke auf daſſelbe gemacht, und die Erinnerung hängt von dem habituellen und momentanen Zuſtande ab, in welchem wir uns befinden. Daher fehlen auch eben ſo häufig in unſerm Bewußtſeyn ſolche Ideen, die unſere Willensbeſtimmungen aufhalten oder abändern könten, und wir ſtürzen uns oft in eine Gefahr, ohne daß die Reflexion etwas über uns vermag. Unſere Arten zu denken werden ſtets nothwendig determinirt durch unſere Arten zu

ſeyn.

seyn. Sie sind in unserer natürlichen Organisation gegründet, und in den Modificationen, welche diese unabhängig von unserm Willen empfängt. Hieraus folgt aber nothwendig der Schluß, daß alle unsere Gedanken, Reflexionen, unsere Arten zu empfinden, zu urtheilen, Ideen zu combiniren, nicht frey sind und seyn können. Bösewichter sind immer in einer Art von Wahnsinn, gleich Betrunkenen. Wenn sie über ihre Handlungen raisonniren, so geschieht es nicht früher, als bis die Ruhe in ihrer Maschine wieder hergestellt ist, und dann lassen die Ideen, die ihnen in's Bewußtseyn kommen, sie zu spät die Folgen ihrer Handlungen wahrnehmen, wodurch ein Zustand des Gemüths bewirkt wird, welchen man mit dem Namen der Reue, des bösen Gewissens, zu bezeichnen pflegt. Die Irrthümer der Philosophen über die Freyheit haben wieder darin ihren Grund, daß sie den Willen als das erste und ursprüngliche Princip der menschlichen Handlungen ansehen, und weil sie nicht höher hinaufsteigen, die mannichfaltigen verwickelten Ursachen unbemerkt lassen, welche unabhängig von ihm ihn selbst in Thätigkeit setzen, und das Gehirn disponiren, während er selbst bloß passiv ist, nach den Eindrücken, welche er empfängt. Der Mensch ist also nie frey in keinem Augenblicke seines Lebens; er wird nothwendig determinirt durch die wirklichen oder

ſcheinbaren Vortheile, welche er mit den Ideen der Gegenſtände verbindet, die ſeine Triebe und Begierden reizen. Dieſe Begierden ſind nothwendig in einem Weſen, das unaufhörlich nach Glückſeligkeit ſtrebt; ihre Thätigkeit iſt nothwendig, weil ſie von dem Temperamente abhängt; das Temperament iſt nothwendig, weil es durch die Natur der Elemente beſtimmt wird, aus denen es zuſammengeſetzt iſt; die Modificationen dieſes Temperaments ſind nothwendig, weil ſie unfehlbare und unvermeidliche Folgen der Art ſind, wie die natürlichen und moraliſchen Dinge beſtändig auf uns einwirken. Zum Beweiſe der Freyheit beruft man ſich auf die ſogenannten gleichgültigen Handlungen, unter denen der Menſch wählen könne; wie es z. B. in der Gewalt des Menſchen iſt, ob er ſeine Hand bewegen will, oder nicht. Allein auch dieſe gleichgültigen Handlungen ſind nur ſcheinbar frey, nicht wirklich; der Trieb, die Freyheit zu zeigen, welchen der Diſput darüber erweckt, wird ein nothwendiges Motiv des Willens, ſich zur Bewegung der Hand, oder zum Gegentheile zu beſtimmen. Daß der Menſch ſich alsdenn einbildet, frey zu handeln, rührt daher, weil er ſich des eigentlichen ſeine Handlungen beſtimmenden Motivs in dieſem Falle nicht bewußt wird, welches darin liegt, daß er in dem Diſpute Recht behalten will. Fragt Jemand in der Hitze des Diſputs

puts: ob es nicht bey ihm stehe, sich aus dem Fenster zu stürzen? so kann man ihm geradezu antworten: Nein. So lange er seine vernünftige Besonnenheit hat, ist es nicht wahrscheinlich, daß die Begierde, seine Freyheit zu beweisen, ein hinlänglich starkes Motiv seyn werde, um ihr sein Leben oder seine Gesundheit aufzuopfern. Stürzte sich der Gegner dennoch aus dem Fenster, um seine Freyheit zu beweisen; so dürfte man daraus keineswegs schließen, daß er wirklich frey gehandelt habe; sondern nur, daß er ein sehr heftiges Temperament besitzen müsse, welches ihn zu einer solchen Thorheit treiben konte. Der Wahnsinn ist ein Zustand, der in der Wallung des Bluts seinen Grund hat, nicht in dem Willen. Bloß die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Ursachen, die oft, ohne daß wir es gewahr werden, auf uns wirken, ist es, wodurch es uns unmöglich oder zum mindesten sehr schwer wird, zu den wahren Prinzipien unsrer eigenen Handlungen, und vollends der Handlungen Anderer, hinaufzusteigen. Daher ist auch das Studium des menschlichen Herzens so schwer; dieses ist ein Abgrund, deßen Tiefe wir oft nicht zu ergründen vermögen. Ungeachtet aller Vorurtheile der Menschen, und insbesondere der Philosophen, von der Freyheit, sind dennoch die menschlichen Einrichtungen im gemeinen

praktischen Leben sämtlich auf die vorausgesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs gewißer Handlungen aus gegebenen Ursachen gegründet. Was für Früchte könnte man sich denn wohl von der Erziehung, von der Gesetzgebung, der Moral, ja selbst der Religion versprechen, wenn man nicht voraussetzte, daß sie eine nothwendige Kraft hätten, den Willen der Menschen zu determiniren, ihre Leidenschaften zu bändigen, und sie zu bestimmten ihrem Wohle heilsamen Zwecken hinzulenken? Die Erziehung giebt den Menschen die ersten Eindrücke, bringt ihnen Gewohnheiten und Fertigkeiten bey, und das Vermögen, dabey zu beharren; sie gewährt ihnen wahre oder falsche Motive, um auf eine gewiße Art zu handeln. Was thut die Gesetzgebung anders, als daß sie den Bürgern gewiße Motive vorhält, die sie als nothwendig ansieht, um sie dadurch zu gewißen Handlungen zu bewegen und von andern abzuschrecken? Der Gegenstand der Moral besteht darin, den Menschen zu zeigen, wie es ihr eigenes Interesse erfodere, daß sie ihre momentanen Begierden und Leidenschaften unterdrücken, um eine dauerhaftere und wahrere Glückseligkeit zu genießen, als diejenige ist, welche die kurze Befriedigung der sinnlichen Begierden gewährt. Die Religion in allen Ländern setzt voraus das Daseyn eines nothwendigen Wesens, deßen unwiderstehlichen

Willen

Willen das ganze Menschengeschlecht und die
Natur überhaupt unterworfen sind, und das
ihr Schicksal noch ewigen Gesetzen einer un-
veränderlichen Weisheit anordnet. Ist nicht
der Gott, welchen die Menschen anbeten, der
unumschränkte Herr ihrer Bestimmung? Ist
er es nicht, der auserwählt und verwirft?
Sind die Drohungen und Verheißungen selbst,
welche die Religion an die Stelle der wahren
Moral setzt, deren sich eine vernünftige Poli-
tik bedienen sollte, nicht auf die Idee der Wir-
kungen gegründet, welche diese Chimären noth-
wendig bey unwissenden, furchtsamen, wun-
derstichtigen Menschen hervorbringen müssen?
Endlich fragt der Verfasser: „Jene wohlthäti-
ge Gottheit, die ihre Geschöpfe ins Daseyn
ruft, zwingt sie dieselben nicht ohne Wissen und
Willen derselben eine Rolle zu spielen, wor-
aus ewiges Glück oder Unglück für diese ent-
springt?“ Dreyzehntens: Das System des
Fatalismus ist auch nichts weniger als ge-
fährlich. Man sagt, daß Verdienst und
Schuld, Strafe und Belohnung, dabey zu
Ungereimtheiten werden, die der Natur des
Menschen und seinen Verhältnißen zu den Din-
gen widersprechen. Nichts weniger, als das,
antwortet der Verfasser. Jemandem eine Hand-
lung imputiren, heißt sie ihm beylegen, oder
ihn für den Urheber derselben erkennen. Die
Imputation kann also statt finden, auch

wenn man annimmt, daß jene Handlung eine Wirkung der Nothwendigkeit war. Verdienſt und Schuld, die wir mit Handlungen verknüpfen, ſind Begriffe, welche ſich auf die heilſamen oder nachtheiligen Wirkungen beziehen, die Andere von jenen Handlungen erfahren. War auch der Handelnde neceſſitirt, ſo iſt nichts deſto weniger gewiß, daß ſeine Handlung gut oder ſchlecht ſeyn wird, rühmlich oder tadelhaft, für Alle diejenigen, die den Einfluß derſelben empfinden, danach dieſer ihren Beyfall oder ihre Misbilligung erweckt. Liebe und Zorn ſind Modificationen unſers Daſeyns, die geſchickt ſind, das Verhältniß der uns ähnlichen Weſen zu uns zu modificiren. Wird man auf Jemanden zornig, ſo will man in ihm Furcht erregen, damit er von dem ablaſſe, was uns unangenehm iſt, oder man will ihn auch wohl dafür beſtrafen. Der Zorn iſt nothwendig: er iſt eine Folge der menſchlichen Natur und des Temperaments. Betrachtet man die Menſchen als nothwendig gegen einander handelnde Weſen, wie es ihre Natur mit ſich bringt, ſo iſt das praktiſche Leben erklärt, das hingegen mit der Freyheitslehre in dem ſeltſamſten Widerſpruche ſteht, und unbegreiflich iſt. Der Geſetzgebung kann der Fatalismus ſchlechterdings nicht nachtheilig ſeyn. Die Geſetze ſollen die Geſellſchaft in ihrem Beſtande erhal-

ten,

um, und die Glieder derselben hindern, einander zu schaden. Sie können also immerhin (was sie auch trotz allen Vernünfteleyen über Determinismus und Indeterminismus thun) diejenigen strafen, welche die Ruhe der Gesellschaft beeinträchtigen, und durch ihre Handlungen das Wohl ihrer Mitbürger verletzen; mögen übrigens die Glieder der Gesellschaft necessitirte Agenten seyn, oder frey handeln. Für die Gesetzgebung bedarf es bloß der Voraussetzung, daß die handelnden Wesen modificirt werden können. Die Strafen sind Motive, welche uns die Erfahrung als wirksam kennen lehrt, um die Antriebe der Leidenschaften auf den Willen der Menschen zu unterdrücken, oder zu schwächen. Mögen nun die Leidenschaften herrühren, aus welcher nothwendigen Ursache sie wollen; der Gesetzgeber nimt sich vor, ihre Wirkungen zu vereiteln und zu hemmen; er gebraucht die Strafen dazu, und wenn er diese zweckmäßig gebraucht, kann er eines glücklichen Erfolges sicher seyn. Was auch für eine Ursache die Menschen handeln läßt, jeder hat ein Recht, die Wirkungen ihrer Handlungen zu hindern; so wie Jeder, dem ein Fluß seinen Acker überströmt, ein Recht hat, diesen durch einen Damm einzuschränken, oder gar den ganzen Fluß, wenn er kann, abzuleiten. Vermöge dieses Rechts kann die Gesellschaft drohen und strafen, um ihre Glück-

seligkeit vor solchen Gliedern zu sichern, die fähig wären, sie zu beeinträchtigen, oder sie wirklich beeinträchtigen. Wendet man hiergegen ein, daß die Gesellschaft doch nicht Handlungen bestrafe und bestrafen dürfe, an denen der freye Wille keinen Theil hat; so ist die Antwort folgende. Die menschliche Gesellschaft ist ein Inbegriff empfindender Wesen, die der Vernunft fähig sind, nach Wohlseyn streben, und das Uebel fürchten. Diese Dispositionen machen, daß der Willen der Glieder modificirt und determinirt werden kann, so daß sie ein Betragen beobachten, welches sie zu ihren Zwecken führt. Die Erziehung, das Gesetz, die öffentliche Meynung, das Beyspiel, die Furcht, sind die Ursachen, welche die Menschen modificiren müssen; denn sie sind von der Art, daß sie nothwendig auf die menschliche Natur einwirken. Werden Menschen durch jene Ursachen nicht zur Gesetzmäßigkeit bewogen, so sind sie Unvernünftige oder gar Wahnsinnige, gegen welche die Andern das Recht haben, sich in Sicherheit zu setzen. Der Wahnsinn ist ohne Zweifel ein unwillkührlicher und nothwendiger Zustand; aber Niemand findet es doch ungerecht, den Wahnsinnigen ihre Freyheit zu nehmen, obgleich ihre Handlungen nur der Zerrüttung in ihrem Gehirne zugeschrieben werden können. Werden Handlungen von der Gesellschaft nicht

bestraft,

bestreft, weil man annimmt, daß der Wille keinen Theil daran habe, so folgt daraus nicht, daß sie nicht determinirt wären, sie waren immer determinirt; nur trat hier der besondere Fall ein, daß die Motive, welche die Gesetze schädlichen Handlungen in den Weg legen, in diesem Falle nicht auf den Handelnden wirken konnten, anstatt daß, wenn sie auf ihn gewirket hätten, er die Handlung unterlassen haben würde: und nur aus diesem Grunde wird die Handlung verziehen. Man kann also auch gar nicht behaupten, daß das System des Fatalismus zur Gleichgültigkeit gegen Verbrechen führe, und alles Gefühl der Schande und Reue ersticke, wie man demselben oft vorgeworfen hat. Der Verbrecher muß immer wissen, daß sein Verbrechen Andern und ihm selbst schaden werde; er kann also unmöglich gegen das Verbrechen gleichgültig seyn. Die Gefühle der Schande, der Reue, sind schmerzhafte Empfindungen, welche die Wirkungen unsers Thuns und Lassens in Hinsicht auf die Gegenwart oder Zukunft in uns hervorbringen. Diese Wirkungen werden beym Systeme des Fatalismus dieselben bleiben: warum sollten es nicht auch jene Empfindungen? Eben so ungegründet ist ein anderer Vorwurf, welcher dem Fatalism gemacht zu werden pflegt, daß dieses System den Menschen allen Muth benehme, sie in die Apathie ver-

versenke, und die Bande auflöse, welche sie an das Interesse der Gesellschaft knüpfen sollten. „Wenn Alles nothwendig ist und geschieht" sagt man, „so muß man die Dinge gehen lassen, wie sie gehn wollen, und sich über nichts kümmern." Das ist falsch raisonnirt. Es hängt gar nicht von dem Menschen ab, ob er empfindlich seyn will, oder nicht; ob er den Schmerz fühlen oder nicht fühlen will. Hat die Natur einem Menschen eine zarte Seele gegeben, so ist es ihm unmöglich, sich nicht lebhaft für Andere zu interessiren, die er als nothwendig für sein eigenes Glück erkennt. Wenn man also auch aufs innigste überzeugt wäre, daß alle Uebel, die man selbst leidet, oder von denen man bey Andern Zuschauer ist, nothwendige Folgen natürlicher Ursachen und Verhältniße sind; so wird man doch nichts desto weniger den Ursachen sowohl der eigenen Uebel, als der Uebel unserer Nebenmenschen, abzuhelfen oder vorzubauen suchen.

§. 2092.

Fortsetzung. Vierzehntens: Die bisher erläuterten Grundsätze des Systeme de la nature stehn auch mit dem Immaterialismus

mus im entschiedensten Widerstreite. Das entgegengesetzte Resultat derselben ist: Die Seele lebt und bewegt sich nach denselben Regeln, denen alle übrige Naturdinge unterworfen sind; sie kann nicht vom Körper unterschieden werden; sie entsteht, wächst, modificirt sich in derselben Progression, wie dieser, und daraus läßt sich auch schließen, daß sie mit ihm sterben werde. Das Argument, das von der verhältnißmäßigen Zunahme und Abnahme der Seelenkräfte mit der Zunahme und Abnahme der Kräfte des Körpers entlehnt wird, wird von dem Verfasser sehr umständlich ausgeführt. Ungeachtet aller noch so offenbaren Beweise für die Sterblichkeit der Seele, fährt dieser fort, wird doch die Unsterblichkeit behauptet, d. i. ein Privilegium des lebendigen Princips im Menschen, das sonst in allen Stücken sich nach Naturgesetzen und nach der Beschaffenheit des Körpers richtet, von eben diesen Gesetzen nach der Zerstörung des Körpers durch den Tod ausgenommen zu werden. Am meisten haben diejenigen die Unsterblichkeit als ganz unbezweifelbar angenommen, welche die Seele für ein geistiges Wesen erklärten. Aber was ist denn eigentlich die Seele? Ist sie nicht das Princip der Empfindlichkeit? Was ist Denken, Genießen, Leiden, wenn es nicht Empfinden ist? Und was ist das Leben anders, als der Inbegriff der Modificationen oder Bewe-

gun-

gungen, die einem organiſirten Weſen eigenthümlich ſind? Demnach ſobald der Körper aufhört, zu leben, ſo kann ſich das Princip des Empfindens nicht mehr äußern; es ſind alſo auch alsdenn keine Ideen, keine Gedanken mehr möglich. Die Ideen können nur ihre Quelle in den Sinnen haben; denn wie wären Ideen noch möglich in einem Zuſtande, wo das Weſen aller Sinne und aller Senſationen beraubt iſt? Da man aus der Seele einmal ein Ding gemacht hat, das von dem lebendigen Körper verſchieden ſeyn ſoll: warum, fragt der Verfaſſer, hat man nicht auch aus dem Leben ein Ding gemacht, das vom lebendigen Körper verſchieden iſt? Das Leben iſt die Summe der Bewegungen des ganzen Körpers; die Empfindung und der Gedanke ſind ein Theil dieſer Bewegungen; alſo im geſtorbenen Menſchen werden dieſe Bewegungen eben ſo aufhören, wie alle übrigen. Es iſt unbegreiflich, wie die Theologen und Philoſophen Jemanden, und auch ſich ſelbſt, haben überreden können, und noch gegenwärtig an dem Wahne hangen, daß die Seele ohne alle Organe Schmerz und Vergnügen, Bewußtſeyn ihrer Exiſtenz, haben könne? Man kann den lebendigen organiſirten Menſchen mit einer Uhr vergleichen, die, wenn ſie zerbrochen iſt, zu der Abſicht nichts mehr taugt. Zu behaupten, daß die Seele fortfahre, nach dem Tode

zu

zu empfinden und zu denken, zu genießen und zu leiden, ist eben so viel als behaupten, daß eine in Stücken zerbrochene Uhr fortfahre, den Lauf der Stunden anzuzeigen. Wenn man sagt, daß die Seele für sich unabhängig vom Körper existiren könne, so sagt man damit, daß die Modificationen eines Körpers, sich erhalten können, nachdem das Subject derselben vernichtet ist, was offenbar ungereimt ist. Will man die Erhaltung der Seelen nach dem Tode auf die göttliche Allmacht gründen; so heißt dies eine Ungereimtheit auf eine willkührliche Hypothese stützen. Die göttliche Allmacht, man mag ihr eine Natur beylegen, welche man will, kann doch nicht bewirken, daß ein Ding zugleich existire und nicht existire. Sie kann also auch nicht bewirken, daß die Seele empfinde und denke ohne die Organe, die dazu nothwendig sind. Man höre also doch auf, zu behaupten, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele der philosophirenden Vernunft nicht widerstreite. Freylich die Vernunft des großen Haufens philosophirt nicht, und der mag also auch an das Dogma glauben. Aber der aufgeklärteren Vernunft widerstreitet dasselbe allerdings. Eine Seele, die empfindet, denkt, genießt, leidet, ohne die Organe, durch welche sie allein empfinden, denken, genießen und leiden kann, ist ein Widerspruch für die Vernunft. Es ist merkwürdig, daß bey aller

Ueber-

Ueberzeugung, welche so manche Menschen von der Unsterblichkeit ihrer Seele, von einer ewigen Glückseligkeit nach dem Tode, zu haben vorgeben, sie doch so sehr an den gegenwärtigen körperlichen Leben hangen, und nichts mehr fürchten, als den Tod. Es kann also mit jener Ueberzeugung nicht ernstlich gemeynt, oder sie kann nicht wirklich in der menschlichen Natur gegründet seyn. Mit Recht bemerket Baco, daß die Menschen den Tod aus demselben Grunde fürchteten, aus welchem sich die Kinder vor dem Dunkeln scheuen. Wir mistrauen Allem demjenigen, was wir nicht deutlich kennen; wir wollen klar sehen, um uns gegen die Objecte zu verwahren, die uns mit Schaden bedrohen, und uns diejenigen zu verschaffen, die uns nützlich seyn können. Indessen haben wir nicht die geringste Ursache, uns über die Vernichtung durch den Tod zu betrüben oder zu ängstigen. Wir machen uns von dem Nichtseyn nach dem Tode nur ein falsches Bild. Auch wenn wir von allem Schmerz befreyt wären, stellen wir uns gewöhnlich eine öde trostlose Wüsteney, eine tiefe Finsterniß, eine durchaus hülflose freudenleere Einsamkeit darunter vor; als ob Bilder dieser Art wirklich auf das Nichtseyn paßten, und nicht vielmehr eine wirkliche Existenz voraussetzten. Ein tiefer Schlaf gewährt uns eine wahre Idee vom Nichtseyn. Dieser scheint uns Alles beraubt

zu

zu haben; er hat das Universum gleichsam für uns vernichtet; und der Tod ist nichts anders als ein tiefer und dauernder Schlaf. Die Furcht vor dem Tode ist also eine leere Täuschung, die verschwindet, sobald man sich dieses jedem Menschen unausweichliche Ereigniß aus dem richtigen Gesichtspuncte vorstellt. Ein großer Mann erklärte die Philosophie für eine Betrachtung des Todes, und er irrte darin nicht. Er wollte uns dadurch einladen, uns mit einem Gegenstande vertraut zu machen, der durch unsere Natur nothwendig wird, und ihn mit heiterer Stirn anzusehen. Die Theologie mit ihren Aussichten jenseit des Grabes, welche sie uns anmaßlich eröffnet, peinigt ihre Anhänger mehr, als daß sie dadurch beruhigen und erfreuen sollte. Sie will zwar den Himmel nur den Frommen, und die Hölle nur den Bösen anweisen. Aber demungeachtet versetzt sie in den Himmel die größten Bösewichter, die unnützesten und die schlechtesten Menschen. Wenigstens giebt sie diesen eine Menge Mittel an die Hand, um das Schwerdt der Rache von ihrem Haupte abzuwenden, und trotz ihren Missethaten die ewige Seligkeit zu erlangen. Unter den Ungläubigen kann es freylich eben sowohl schlechte Menschen geben, als unter den Gläubigen. Aber die Ungläubigkeit läßt keinesweges auf die Schlechtigkeit des Charakters, so wenig wie umgekehrt die Gläubig-

keit auf die Güte desſelben ſchließen. Im Gegentheile der nach freyer Vernunft denkende Menſch kennt die wahren Motive, gut zu ſeyn, beſſer, als derjenige, der ſich blindlings durch ungewiße Motive oder durch das Intereſſe Anderer leiten läßt. Man hat geſagt, daß die Lehre von der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode von großem politiſchen Nutzen geweſen ſey und noch ſey. In gewißem Betrachte iſt dies nicht zu leugnen. Aber der politiſche Nutzen komt nur den Stiftern der poſitiven Religion zu ſtatten, nicht der weltlichen Regierung. Jenes Dogma macht die Prieſter zu Regenten des Staats, und die weltlichen Regenten zu ihren erſten Unterthanen. Die Natur rief dabey vergebens den Menſchen zu, an ihre gegenwärtige Glückſeligkeit zu denken; die Prieſter befahlen ihnen, hier im Leben elend zu ſeyn in der Erwartung einer künftigen Glückſeligkeit nach dem Tode. Die Vernunft ermahnte ſie vergeblich zum Frieden und zur Toleranz; die Prieſter lehrten Fanatismus und Glaubenswuth, und trieben ſie an, die öffentliche Ruhe zu ſtören, ſobald es auf das Intereſſe des unſichtbaren Monarchen des künftigen Lebens oder ſeiner Diener in dieſem ankam. Das ſind die Früchte, welche die Politik in der That von dem Dogma eines künftigen Lebens eingeerndtet hat. Hält man die Lehre von der moraliſchen Vergeltung nach dem Tode

für

für [illegible] mächtigen Zügel der Leidenschaften in dem gegenwärtigen Leben; so darf man nur die tägliche Erfahrung befragen, inwiefern sich da dieser Zügel wirksam beweise. Man wird allerdings finden, daß jene Lehre dazu gar nichts beytrage, daß sie die Temperamente der Menschen, ihre Leidenschaften und ihre Laster nicht zu ändern vermöge. Gerade unter den Nationen, welches Dogma am geltendsten ist, treffen die meisten Meuchelmörder, Diebe, Betrüger, gewaltsame Unterdrücker der Rechte Anderer, Ehebrecher und Wohllüstlinge an. Alle diese Menschen sind von der Wirklichkeit eines andern Lebens und von den ihnen bevorstehenden Strafen überzeugt; aber im Wirbel der Zerstreuungen und Vergnügungen, in der Heftigkeit ihrer Leidenschaften blicken sie auf jene furchtbare Zukunft nicht hin, und diese hat daher auf ihr gegenwärtiges Betragen gar keinen Einfluß. Ungerechte, nachläßige, wohllüstige Fürsten, ausschweifende Höflinge, habsüchtige Wucherer, schamlose Weiber, kurz Lasterhafte jeder Art, glauben an Himmel und Hölle so fest, daß sie gegen jeden empört werden, der diesen Glauben anzufechten wagt; allein sie sind darum nicht minder, was sie sind. Man kann indeßen einmal zugestehen, daß die Lehre von dem künftigen Leben in jener Hinsicht einigen Nutzen habe: wie geringe ist dieser Nutzen in Vergleichung mit der Schaar von Ue-

Uebeln, die daraus hervorgeht! Gegen Einen furchtsamen Menschen, den etwa die Lehre in Schranken hält, giebt es Millionen Andere, auf die sie nichts wirkt; die sie unvernünftig, fanatisch, unruhig und schlecht macht, die sie von ihren Pflichten gegen die Gesellschaft ablenkt, die sie beängstigt, beunruhigt, und dadurch in ihrer nützlichen Wirksamkeit stört.

§. 2093.

Fortsetzung: Funfzehntens: Die Motive zu seinen Handlungen muß der Mensch nicht in einer idealen Welt suchen, die nur in seiner Einbildung existirt. In der Natur, in der Erfahrung, auf welche allein sich die Wahrheit und Wirklichkeit gründet, sind die Mittel anzutreffen, durch welche den Uebeln des Menschengeschlechts abgeholfen werden kann. Mit dem Helvetius stimt der Verfasser darin überein, daß die Erziehung das Hauptmittel sey, um den Verirrungen der Menschen von den Wegen, die sie zur Glückseligkeit führen können, vorzubeugen. Die Erziehung muß guten Samen in das jugendliche Herz streuen; sie muß die Keime sorgfältig pflegen, die sich daraus entwickeln; die Dispositionen und Fertigkeiten

der

der Organisation benutzen; das Feuer der Phantasie unterhalten, es in Beziehung auf gewisse Gegenstände anfachen, in Beziehung auf andere mäßigen oder ersticken; kurz den Gemüthern alle die Fertigkeiten anbilden, die für das Individuum und die Gesellschaft ersprießlich sind. Sind die Menschen so erzogen, so bedarf es für sie keiner Versprechen von himmlischen Belohnungen, um den Werth der Tugend zu erkennen; keiner Drohungen von höllischen Feuerschlünden, um ihnen Abscheu vor dem Laster einzuflößen. Die Erziehung wird auch die Bürger für den Stat bilden; eine weise Regierung wird diejenigen bald unterscheiden, deren Erziehung sie dem Interesse des Vaterlandes nützlich macht; sie wird diejenigen strafen, welche diesem schädlich sind. Eine gerechte, aufgeklärte, tugendhafte, wachsame Regierung, die wirklich das Gemeine Beste zum Ziele ihres Bestrebens hat, braucht sich nicht der Hülfe von Mährchen und Lügen zu bedienen, um vernünftige Unterthanen zu regieren. Sie würde vor sich selbst erröthen müssen, wenn sie damit Bürger betriegen wollte, die von ihren Pflichten unterrichtet, nur billigen Gesetzen unterworfen, und für die Empfindung des Guten empfänglich sind, das die Regierung ihnen zu bewirken trachtet. Eine solche Regierung weiß, daß die öffentliche Achtung, in welcher sie steht, mehr

Gewalt über die Gemüther hat, als die Furcht vor dem Gesetze; daß die durch Erziehung eingeprägte Gewohnheit hinreichend ist, um selbst gegen geheime Verbrechen, die sich den Augen der Gesellschaft entziehen, Abscheu einzuflößen; daß die sichtbaren Züchtigungen in dieser Welt ungleich mehr über rohe Menschen vermögen, als diejenigen, mit welchen man sie in einer ungewißen und fernen Zukunft bedroht; endlich daß die gegenwärtigen Güter, welche die höchste Gewalt vertheilen kann, die Einbildung der Sterblichen mehr rühren, als unbestimte und ungewiße Belohnungen, die man ihnen in der Zukunft verheißt. Fast in jedem Lande wird leider die Moral des großen Haufens ganz vernachlässigt, und das Gouvernement ist nur beschäftigt, ihn furchtsam und elend zu machen. Fast überall ist der Mensch Sclave. Es ist kein Wunder, wenn er niederträchtig, eigennützig, verstellt wird, kein Gefühl für Ehre hat, kurz alle Laster annimmt, die eine Folge seines Zustandes sind. Ueberall betriegt man ihn; man erhält ihn in der Unwissenheit; man verhindert ihn, seine Vernunft aufzuklären. Er muß also dumm, unvernünftig, und bösartig werden. Ueberall sieht er das Laster und Verbrechen geehrt, gerade da, wo es am meisten verbannt seyn sollte, auf dem Throne und in den höhern Ständen; er schließt natürlich, das Laster sey etwas Gutes, und die Tugend sey

nur

nur eine Aufopferung seiner selbst. Ueberall ist er elend; also er thut seinen Mitbürgern Schaden, um sich aus der Noth zu befreyen; vergeblich weist man ihn auf den Himmel an, seine Blicke kehren bald wieder zur Erde zurück; auf dieser will er glücklich seyn, und die Gesetze, die nicht für seinen Unterricht, für seinen Charakter, für sein Glück gesorgt haben, bedrohen ihn umsonst, und strafen ihn eigentlich nur für das, was die ungerechte Nachlässigkeit des Gesetzgebers verschuldete. Will man den Menschen wahrhaft aufklären, so zeige man ihm nur immer die Wahrheit. Man lehre ihn an seine gegenwärtige Existenz und den Unterhalt derselben denken, ohne seine Aufmerksamkeit auf die Existenz nach dem Tode zu richten. Man erwecke seine Industrie, belohne seine Talente, mache ihn arbeitsam, wohlthätig, tugendhaft in dieser Welt, die er wirklich bewohnt; man zeige ihm den Einfluß seiner Handlungen auf das Wohl und Wehe seiner Mitbürger; nicht das Verhältniß derselben zu einem imaginairen Zustande jenseit des Grabes. Sechszehntens: Auch die Idee der Unsterblichkeit hat indeßen eine Seite, von der sie der Gesetzgebung wichtig ist, und die also auch zum Vortheile derselben benutzt werden kann. Jeder Mensch wünscht sich selbst in einem gewißen Sinne zu überleben; das beweisen die Pyramiden, die Mausoleen, tausend Denkmäler

und Grabschriften. Ganz nach dem Tode vergessen zu werden, nicht in der geringsten Verbindung mehr mit Wesen seiner Art zu stehen, alle Möglichkeit eines Einflusses auf sie zu verlieren, ist dem Menschen immer ein schmerzlicher Gedanke. Daher war das Streben nach Unsterblichkeit, oder in dem Andenken der Nachwelt zu leben, stets die Leidenschaft grosser Seelen. Sie war die Triebfeder der Handlungen aller derer, die auf der Erde eine grosse Rolle gespielt haben. Die edeln und schlechten Heroen, die Philosophen wie die Eroberer, die Menschen von Genie und Talent, alle jene erhabenen Personen sowohl, die ihrem Geschlechte Ehre gemacht haben, als die berüchtigten Bösewichter, die zur Herabwürdigung und Vertilgung desselben wirkten, hatten in allen ihren Unternehmungen die Nachkommenschaft vor Augen, und schmeichelten sich mit der Hoffnung, auch noch dann auf die Menschen zu wirken, wenn sie nicht mehr seyn würden. Thut der gemeine Mann auch nicht so weite Blicke in die Zukunft, so ist er doch empfänglich für die Idee, sich in seinen Kindern wieder aufleben zu sehen, von denen er weiß, daß sie ihn überleben, seinen Namen fortpflanzen, sein Andenken erhalten, ihn in der Gesellschaft repräsentiren werden. Für sie baut er sein Haus um, pflanzt er Bäume, kurz für sie arbeitet er, damit sie glücklich werden. Der Kum-

mer,

oder ihres Urhebers. Der Mensch ist in den Händen der Natur, was das Schwerdt in der seinigen ist; er kann sich also in dasselbe stürzen, ohne daß man ihm vorwerfen könnte, er verletze seine Pflicht gegen die Natur, oder sey undankbar gegen den Urheber derselben. Der Mensch kann sein Daseyn nur unter der Bedingung liehen, daß er glücklich ist. Sobald ihm die ganze Natur die Glückseligkeit versagt; Alles, was ihn umgiebt, ihm zur Last und Beschwerde gereicht; seiner Einbildungskraft sich nichts als traurige Bilder und niederschlägende Ideen darstellen; so kann und darf er einen Zustand verlassen, der ihm nicht mehr angemessen ist; er existirt alsdenn schon nicht mehr, sondern schwebt in einem leeren Raume, wo er weder sich selbst, noch Andern nützlich ist. Sieht man auf den Vertrag des Menschen mit der Gesellschaft; so ist jeder Vertrag bedingt und gegenseitig. Ein Bürger hängt nur an der Gesellschaft, an seinem Vaterlande, durch das Interesse des Wohlseyns; wird dieses Band zerrißen, so ist er frey, und kann sich von der Gesellschaft trennen. Wird also Jemand ungerecht behandelt, erschwert man ihm auf jede Art den frohen Genuß seiner Existenz, oder macht man ihm diesen ganz unmöglich, bedrohen ihn Armuth und Schande mitten in einer üppigen und stolzen Welt; hat er treulose Freunde, einen treulosen

losen Gatten, undankbare Kinder: was könnte ihn abhalten, sich diesen Verhältnißen durch den Selbstmord zu entziehen? Niemand wird doch einen Menschen tadeln, der, wenn er einsieht, daß es ihm an einem Orte oder in einem Lande nicht wohlgehe, und er hier schlechterdings sein Glück nicht findet und nicht finden zu können hofft, diesen Ort oder dieses Land verläßt. Warum tadelt man denn einen Menschen, der ein Leben verläßt, das ihm zur Bürde geworden ist, und das er nicht zu dem Zwecke benutzen kann, wozu es ihm die Natur verlieh? Wer sich selbst umbringt, schreitet gewiß nicht anders zu diesem Extreme, das sonst der natürlichen Neigung so zuwider ist, als weil nichts in der Welt mehr fähig ist, ihm Vergnügen zu machen, seinen Schmerz zu lindern oder zu zerstreuen. Viele werden diese Maxime, welche den Selbstmord erlaubt und rechtfertiget, für gefährlich erklären. Aber es sind niemals Maximen, welche den Menschen zum Selbstmorde determiniren. Es ist ein melancholischer Temperament, ein Fehler der Organisation, eine Unordnung in der körperlichen Maschine, der Drang der Umstände und Verhältnisse, was ihn dazu verleitet. So lange der Mensch seine vernünftige Besonnenheit hat, wird er sich nicht zu dem Schritte entschließen. Von der Philosophie, die etwa den Selbstmord vertheidigte, hat also der Staat nie etwas zu befürchten.

§. 2094.

§. 2094.

Fortsetzung Achtzehntens: Der Nutzen muß der einzige Maaßstab aller praktischen Urtheile des Menschen seyn. Nützlich seyn, heißt zum Wohle, schädlich seyn, heißt zum Unglücke seiner Mitmenschen beytragen. Wenn der Mensch in jedem Augenblicke seines Lebens seine Glückseligkeit sucht, so darf er auch nichts billigen, als was ihm diese selbst, oder die Mittel dazu verschafft. Man nennt denjenigen Gegenstand ein Interesse, oder legt ihm ein solches bey, an welchen der Mensch nach seinem Temperamente und seiner Vorstellungsart den Begriff seines Wohlseyns knüpft. Nichts hat für uns ein wahres und eigentliches Interesse, was wir nicht als nothwendig zu unserer Glückseligkeit betrachten. Niemand in der Welt ist ganz ohne alles Interesse; denn Niemand ist ganz ohne das Bedürfniß der Glückseligkeit. Aber das Interesse eines Jeden, des Guten wie des Schlechten, des Vornehmen wie des Geringen, des Reichen wie des Armen, ist verschieden. Wenn also das Interesse die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen ist, so heißt das soviel, daß Jeder an der Beförderung seiner Glückseligkeit auf seine eigene Art arbeitet. In dieser Hinsicht kann auch kein Mensch uninteressirt (uneigennützig) genannt werden. Wir

geben

geben dieses Prädikat bloß solchen Menschen oder Handlungen, bey denen wir die wahren Triebfedern nicht kennen, oder deren Interesse wir billigen. So nennen wir einen Freund edelmüthig, treu, uninteressirt, wenn er mehr durch das Vergnügen gerühret wird, uns in unserm Unglücke beyzustehn, als unbrauchbare Schätze aufzuhäufen. Kurz alle diejenigen halten wir für uneigennützig, die für irgend einen Gegenstand, an welchen sie ihre Glückseligkeit knüpfen, Aufopferungen machen, welche uns zu kostbar vorkommen, weil wir jenem Gegenstande nicht denselben Werth beymessen. Das Interesse Anderer, so wie unser eigenes, beurtheilen wir oft sehr unrichtig, bald zu ihrem und unserm vermeynten Vortheile, bald zum Nachtheile. Ein wirklich tugendhafter Mensch ist nur derjenige, der beständig das Interesse vor Augen hat, die Zuneigung, Achtung und Hülfe Anderer zu verdienen, so wie das Bedürfniß, sich selbst zu lieben und zu schätzen; der voll von diesen ihm habituell gewordenen Ideen sich selbst geheimer Verbrechen enthält, welche ihn in seinem eigenen Urtheile erniedrigen würden, etwa so wie Jemand, der von Kindheit auf zur Reinlichkeit gewöhnt ist, sich vor der Unsauberkeit scheuet, auch wenn er von Niemand bemerkt wird. Diese Prinzipien sind die wahre Grundlage der Moral. Nichts ist chimärischer, als ein

Morale

Moralprincip, das sich auf eingebildete Gründe stützt, die man außerhalb der Natur versetzt, oder auf angebohrne Gesetze, die vor aller Erfahrung hergehen, und von den Vortheilen, welche aus unsern Handlungen für uns entspringen, unabhängig seyn sollen. Es gehört zum Wesen des Menschen, sich selbst zu lieben, sich erhalten zu wollen, sich ein angenehmes Daseyn zu verschaffen, also ist auch das Interesse oder das Streben nach Glückseligkeit das einzige Princip aller seiner Handlungen. Dieses Interesse hängt aber von seiner natürlichen Organisation, seinen Bedürfnißen, seinen Kenntnißen, seinen Gewohnheiten ab. Er ist ohne Zweifel im Irrthume, wenn eine fehlerhafte Organisation oder falsche Meynungen ihn sein Wohlseyn in Dingen finden lassen, welche ihm oder Andern unnütz oder gar schädlich sind. Hingegen wandelt er auf dem sichern Pfade zur Tugend, wenn er nach richtigen Ideen seine Glückseligkeit in ein Betragen setzt, das seinen Mitmenschen und ihm selbst wahrhaft nützlich ist, das deßwegen Andere billigen, so daß es für diese selbst ein Gegenstand des Interesse's wird. Nur durch Tugend kann der Mensch glücklich werden. Ohne Tugend kann die Gesellschaft weder Nutzen bringen, noch auch subsistiren: wirkliche Vortheile können nur mit ihr verbunden seyn, wenn sie aus Gliedern zusammen-

mengesetzt ist, von dem Verlangen beseelt, einander gefällig zu seyn, und für ihr gegenseitiges Wohl zu wirken. Findet dieses Wohlwollen der Bürger gegen einander nicht statt, so kann auch der Stat nicht gedeihen; er gewährt alsdenn zum mindesten den Individuen keine Glückseligkeit, so wenig wie eine Familie dieselbe ihren Angehörigen gewährt, wenn diese mit einander unfriedlich und feindselig leben. Man kann hier freylich einwenden, daß die Tugend sehr oft nicht vergolten, mit Ungerechtigkeit, Undanke, belohnt werde, und also ihren Zweck nicht erreiche; dagegen das Laster ungestraft bleibt, und triumphirt. Die Staten werden nicht selten durch Menschen regiert, welche Unwissenheit, Schmeicheley, Vorurtheile, Misbrauch und Strafloſigkeit der höchsten Gewalt, die sie in Händen haben, zu Feinden der Tugend macht; die daher ihre Achtung und ihre Wohlthaten an unwürdige Unterthanen verschwenden, nur unnütze, überflüßige oder gar schädliche Qualitäten belohnen, und dem Verdienste die Gerechtigkeit verweigern, die ihm gebührt. Aber der tugendhafte Mann trachtet auch nicht nach den Belohnungen oder dem Beyfalle einer so schlecht constituirten Regierung; zufrieden mit seinem häuslichen Glücke sucht er nicht seine äußern Verhältniße zu vervielfältigen, die nur seine Gefahren vervielfältigen würden. Er weiß,

ß eine lasterhafte Gesellschaft ein Wir
, in welchem der tugendhafte Mann
ht mit herumdrehen kann; er hält
der Entfernung weit von dem
l, wo er zuverläßig erdrückt werden
So viel er kann, thut er Gutes
nem Wirkungskreise; den Bösen,
t einander auf den Kampfplatz
llen, läßt er freyen Spielraum.
uert die Nationen, die durch ihre
glücklich werden, und durch die
, welche die natürlichen und nothwendigen
derselben sind. Solche Nationen
r aus unglücklichen Bürgern bestehn,
n von dem Gedanken an ihr wahres
se, fern vom Bestreben zu ihrem
Wohle, fern von der Einsicht, wie
ren die Tugend seyn müßte, sich
ehden, oder einander heimlich schaden,
e Tugend verabscheuen, die ihre
denschaften einschränken würde.
ch nach dem Systeme der Natur
ß die Tugend ihre eigene Belohnung
dies nur so viel sagen, daß in einer
schaft, deren Zwecke und Handlungen
ahrheit, Erfahrung und Vernunft
rden, auch jeder Mensch sein wahres
kennen, den Zweck der Gesellschaft
fassen, und also auch reelle Vortheile
für sich selbst finden würde, um seine

zu thun, Andere glücklich zu machen, und ſelbſt glücklich zu werden.

§. 2095.

Nach der Entwickelung ſeiner eigenen Vorſtellungsart über die Prinzipien der Natur und das Verhältniß des Menſchen zu eben dieſer, unternimmt der Verfaſſer eine Prüfung ſowohl der ältern als neuern entgegenſtehenden Vorſtellungsarten, die den zweyten Haupttheil des Syſteme de la nature ausmacht. Er ſucht hier zuvörderſt den Urſprung unſerer Ideen von einer Gottheit aufzuklären, und bemüht ſich darzuthun, wie hierin die Veranlaſſungen zu den mannichfaltigen Religionen und religiöſen Mythologien des Alterthums liegen. Das Hauptreſultat iſt: Ungeachtet aller Beſtrebungen der menſchlichen Phantaſie, die Idee oder das Bild der Gottheit über die Sphäre aller Naturdinge und auch der Menſchheit ſelbſt zu erheben, konte ſie doch nicht umhin, die Qualitäten aus der menſchlichen Natur ſelbſt zu entlehnen, welche ſie dem vermeynten Urheber und Regenten des Univerſums beylegte. Dieſe menſchlichen Qualitäten aber, da ſie mit einander im Widerſpruche ſtehen, und nicht einem und demſelben Weſen zukommen können, bewirken nothwendig eine unverträgliche Mi-

schung, und das hat die Widersprüche erzeugt, die von jeher in der Theologie, in der ältern wie in der neuern, bemerklich waren. Die Theologen fühlten selbst gar wohl die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche mit ihren Gottheiten für die Vernunft verbunden waren; sie konten sich nicht anders davon befreyen, als dadurch, daß sie allen Gebrauch der Vernunft untersagten, die Geister der Nationen blendeten, die schon an sich so verworrenen und widerstreitenden Vorstellungen noch confuser und verwickelter machten, und so ihr ganzes Religionswesen mit einer Wolke umhüllten, wo das Innere unzugänglich wurde, und es ihrer eigenen Phantasie überlassen blieb, das räthselhafte Wesen zu erklären, das die Völker anbeten sollten. Für diesen Zweck erweiterten sie den Begriff der Gottheit immer mehr und mehr; weder Zeit noch Raum, noch die ganze Natur konten seine Unermeßlichkeit umfassen; alles wurde bey ihm ein unergründliches und unverständliches Geheimniß. Obgleich der Mensch anfangs die vornehmsten Züge, aus denen er das Bild seiner Gottheit zusammensetzte, von sich selbst hernahm; obgleich er daraus einen mächtigen, neidischen, rachsüchtigen Monarchen gebildet hatte, der ungerecht seyn konte, ohne doch seine Gerechtigkeit zu verletzen, und kurz, der den verkehrtesten Regenten glich; so verlor doch die Theologie

logie nach und nach, durch ihre Träumereyen verleitet, die menschliche Natur ganz aus dem Gesichte; und um die Gottheit möglichst verschieden von ihren eigenen Geschöpfen darzustellen, gab sie derselben Eigenschaften, so wunderbare, so seltsame, so entfernt von Allem, was der menschliche Verstand fassen und begreifen kann, daß sie sich selbst darinn verlor. Sie wähnte ohne Zweifel, daß jene göttlichen Eigenschaften eben deßwegen göttliche wären, weil sie nicht begriffen werden konten, und hielt sie eben darum für der Gottheit würdig und angemessen, weil sich der Mensch gar keine Vorstellung davon zu machen vermochte. Die Theologie brachte es auch in der That so weit, die Menschen zu überreden, daß man glauben müsse, was man nicht begreifen könne; daß man mit demüthiger Unterwürfigkeit Systeme annehmen müsse, die der Vernunft schlechthin widersprächen; daß diese blinde Resignation das angenehmste Opfer sey, was sich einem phantastischen Regenten darreichen ließe, der nicht wolle, daß man von der Vernunft, die doch sein eigenes Geschenk seyn sollte, Gebrauch machte. Kurz man überzeugte die Menschen, daß sie nicht geschaffen wären, dasjenige zu begreifen, was für sie unter allen Gegenständen der Erkenntniß der wichtigste sey. Die theologischen oder metaphysischen Attribute Gottes sind nichts anders als

bloße Negationen von Eigenschaften, die sich beym Menschen oder allen ihm bekannten Dingen finden. Die Attribute sollen die Gottheit von Allem befreyen, was der Mensch an sich selbst oder den ihn umgebenden Dingen Mängel, Schwächen und Unvollkommenheiten nennt. Die Unendlichkeit Gottes heißt nichts anders, als daß er nicht, wie der Mensch und alle übrige Dinge, im Raume existire; die Ewigkeit Gottes heißt, daß er nicht, wie der Mensch und andere Dinge, einen Anfang gehabt hat und ein Ende haben wird; die Unveränderlichkeit Gottes heißt, daß er nicht, wie Alles Uebrige, Veränderungen unterworfen ist; die Geistigkeit Gottes heißt, daß er von einem Wesen ist, welches wir gar nicht begreifen, und das von Allem durchaus verschieden ist, was wir kennen. Aus diesem verworrenen Inbegriffe negativer Qualitäten entspringt der theologische Gott, jenes metaphysische Ganze, wovon es dem Menschen stets unmöglich seyn wird, sich eine Idee zu machen. Wenn man diese Worte ohne Bedeutung und Sinn mit einander verbindet, so glaubt man eine Wissenschaft von Gott zu Stande gebracht zu haben; man wähnt, einen Gott zu denken, indem man doch nur eine Chimäre denkt. Man bildete sich ein, daß jene Qualitäten der Gottheit zukommen müßten, weil sie keinem andern uns bekannten

Din-

Dinge zukommen; man glaubte, daß ein unbegreifliches Wesen auch unbegreifliche Eigenschaften haben müsse; und so entstand jenes unerklärliche Phantom der Theologie, vor welchem sie dem Menschen befiehlt, die Kniee zu beugen. Aber alle diese Eigenschaften, abgerechnet daß sie an sich unvorstellbar sind, stehen unter einander, und noch mehr in ihrer Anwendung auf die Welt, in einem Widerstreite, in welchem sie nothwendig einander selbst vernichten. Gott soll z. B. auch ein gütiges Wesen seyn. Die Güte aber schreiben wir nur solchen Menschen und ihren Handlungen zu, die einen wohlthätigen Einfluß auf uns äußern. Kann nun wohl dem Herrn der Natur in eben dieser Bedeutung Güte zugeschrieben werden? Wenn Er Urheber aller Dinge ist, so müssen wir auch die Krankheiten, die Naturverwüstungen, die Hungersnoth, die Kriege, welche das menschliche Geschlecht aufreiben, auf Ihn zurückführen. Gott ist es also, der dies Elend über die Menschen verbreitet; und wie verträgt sich dies mit der Eigenschaft der Güte? Wenn eine nachläßige oder verkehrte Regierung das Elend, die Unfruchtbarkeit, die Entvölkerung, die Plünderung in meinem Vaterlande hervorbringt und vervielfacht: wo ist hier die Güte Gottes in Beziehung auf dieses? Wo bleiben die göttlichen Absichten (causæ finales), die man in der Natur annimmt, und die man

als die stärksten Gründe für die Weisheit und Allmacht Gottes anführt. Man versichert, Gott habe das Universum nur für den Menschen geschaffen, und dieser sey bestimt, Regent der Natur zu seyn. Schwacher Mensch! ruft der Verfasser aus, dem ein Sandkörnchen, ein Tropfen Galle, einige Feuchtigkeiten an der unrechten Stelle, die Existenz und Regierung auf einmal rauben können, Du wähnst, daß ein gütiger Gott Alles für dich geschaffen habe? Du verlangst, daß die ganze Natur dein Gebiet sey, und kannst dich nicht gegen ihre kleinsten Stöße schützen? Du machst dir einen Gott für dich allein; meynst, daß Er für deine Erhaltung wache, sich mit deiner Glückseligkeit, beschäfftige, Alles um Deinetwillen geschaffen habe; und nach diesen Voraussetzungen schließest du, daß Er unendlich gütig sey? Aber bemerkest Du nicht, daß jeden Augenblick sich seine Güte gegen Dich verleugnet? Bemerkest Du nicht, daß die Thiere, die deiner Herrschaft untergeben seyn sollen, oft Deines Gleichen freßen, daß das Feuer sie verbrennt, daß das Meer sie verschlingt, daß die Elemente, deren Ordnung Du bewunderst, sie zu Opfern ihrer furchtbaren und schrecklichen Unordnungen machen? Was ist das menschliche Geschlecht in Vergleichung mit der Erde? Was ist diese Erde in Vergleichung mit der Sonne? Was ist die Sonne in Vergleichung

mit

mit dem zahllosen Heere von Sonnen, die den weiten Raum des Universums ausfüllen? Sie sind wahrlich nicht bestimt, dich durch ihren Anblick zu ergötzen, deine Bewunderung zu erregen, wie Du Dir einbildest; sie sind da, um den Platz einzunehmen, welchen die Nothwendigkeit ihnen anweist. Kehre demnach zur Wahrheit zurück, o Mensch! erkenne Deine wahre Natur und Verhältniße. Du bist ein Kind der Nothwendigkeit und des Schicksals, wie es das Universum ist. Der Verfasser zeigt nun noch weiter das Widersprechende in den göttlichen Eigenschaften in ihrer Beziehung zur Welt und zum Menschengeschlechte, worin ich ihm nicht folgen kann. Die ganze Argumentation gegen die gangbare natürliche Theologie dreht sich um die philosophische Unmöglichkeit einer Theodicäe wegen des Uebels und Bösen in der Welt herum.

§. 2096.

Der Verfasser prüft hierauf die vornehmsten Beweise für das Daseyn Gottes als einer von der Welt verschiedenen persönlichen Intelligenz, sowohl die sogenannten populären, z. B. den aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit an Götter entlehnten, welchen er

sehr bündig widerlegt; als auch die philosophischen, besonders diejenigen, welche von den neuern metaphysischen Theologen vorgebracht sind. Er greift von den letztern zuerst den Clarkeschen Beweis an. Das Raisonnement Clarke's war: Es muß nothwendig Etwas von Ewigkeit existirt haben. Dieses Wesen muß unabhängig und unveränderlich seyn; denn dies folgt unmittelbar aus seiner nothwendigen Existenz von Ewigkeit her. Eben dieses Wesen existirt durch sich selbst, weil es in keinem andern seinen Grund haben kann. Die innere Natur eines solchen Wesens, das nothwendig durch sich selbst existirt, ist unbegreiflich. So wie aber ein nothwendig durch sich selbst existirendes Wesen ewig ist, so ist es auch nothwendig unendlich, allgegenwärtig, einzig, es muß die höchste Intelligenz, ein höchst freyes, allmächtiges, allweises, gerechtes, gütiges, wahrhaftes Wesen u. w. seyn. Der Verfasser giebt hier die ersten Sätze zu, sofern bloß von einem ewigen durch sich vorhandenen, nothwendigen Wesen, von der Natur, die Rede ist. Aber er verwirft die Folgerungen, daß dieses Wesen eine Intelligenz seyn, und die höchsten moralischen Vollkommenheiten haben müsse. Sobald man die Gottheit als Intelligenz darstellt, räumt man ihr eine menschliche Qualität ein. Die Intelligenz ist eine Eigenschaft gewißer organisirter, und belebter Wesen,

sen, die wir außerhalb diesen Wesen weiter gar nicht kennen. Um eine Intelligenz zu seyn, muß man denken; um zu denken, muß man Ideen haben; um Ideen zu haben, muß man Sinne haben; wenn man Sinne hat, ist man materiell; und wenn man materiell ist, ist man kein Geist, wie doch die Gottheit seyn soll, wenn sie nicht für identisch mit der materiellen Natur angenommen wird. Man sagt: die Gottheit muß auch alle die Eigenschaften besitzen, die in ihren Geschöpfen am vortrefflichsten sind. Zu diesen Eigenschaften gehört die Vernunft. Wie könnte das Geschöpf vollkommner seyn, als sein Schöpfer? Und doch würde dieses der Fall seyn, wenn der Gottheit die Vernunft abgesprochen werden müßte. Allein dieser Einwurf ist leicht aus dem Wege zu räumen. Sollen einmal der Gottheit die vortrefflichen Eigenschaften der Menschheit oder der Geschöpfe überhaupt beygelegt werden, so würden nach demselben Prinzipe ihr auch alle andere Eigenschaften beygelegt werden müssen, welche wir in den Geschöpfen antreffen. Daß dies aber geschehe, wird selbst der eifrigste Christ nicht zugeben. Gegen die Freyheit Gottes wendet der Verfasser das Daseyn des Uebels und des Bösen ein. Wollte Gott, daß das Uebel und Böse in der Welt existire; oder konte Er es nicht verhindern? Im letztern Falle ist Gott nicht frey; denn sein Wille fand un-

über-

überwindliche Hindernisse. Im erstern Falle hat Gott in die Sünde gewilligt, er läßt zu, daß man Ihn beleidige, daß die Menschen seine Freyheit einschränken, und seine Rathschlüße vereiteln. Es ist nicht abzusehen, wie die Theologen diesem Dilemma entweichen können, und damit wird die Freyheit Gottes schlechthin aufgehoben. Eben dieser Einwurf trifft auch die göttliche Allmacht, Güte, Weisheit u. w. Was also in dem Clarkeschen Raisonnement Wahres ist, bestätigt den allgemeinen Materialismus und Fatalismus der Natur. Auf der andern Seite aber zeigt es aufs evidenteste die Unhaltbarkeit des theologisch metaphysischen Begriffs von Gott, indem sich bey der Beziehung desselben auf die Welt unauflösliche Widersprüche darbieten. Der Verfasser ist hier in ein noch subtileres Detail gegangen, was aber im Wesentlichen nur Wiederholung und Paraphrasirung seiner oben schon ausgehobenen Kritik des gangbaren theistischen Begriffes von der Gottheit ist.

§. 2097.

Auch gegen die Beweise für das Daseyn Gottes von Des Cartes, Malebranche, Newton u. a. argumentirt der Verfasser.

Der

Der Beweis des Erstern beruht darauf, daß der Mensch nicht seyn könnte, was er ist, daß er folglich nicht eine solche Idee von Gott haben könte, wie er hat, wenn nicht wirklich ein Gott existirte. Der Mensch hat eine Idee von Gott, als einem allervollkommensten Wesen, ohne doch die absoluten göttlichen Vollkommenheiten begreifen zu können; es muß also ein Wesen vorhanden seyn, daß jener Idee entspricht. Der Verfasser setzt aber dieser Argumentation folgende Gründe entgegen: 1) Wir sind gar nicht berechtigt, aus der Idee, welche wir von einem Gegenstande haben, auf das wirkliche Daseyn desselben zu schließen. Wir haben Ideen von einem Sphynx, einem Hippogryphen; daraus folgt nicht, daß solche Dinge wirklich in der Natur vorhanden sind. 2) Es ist unmöglich, eine positive und wahre Idee von einer solchen Gottheit zu haben, deren Existenz Des Cartes mit den Theologen beweisen will. Es ist jedem Menschen, als einem ganz materiellen Wesen, unmöglich, sich eine wirkliche Idee von einem Geiste zu bilden, einem Wesen, das unkörperlich und ohne Ausdehnung ist, und doch auf die körperliche materielle Natur wirken soll. 3. Es ist unmöglich, daß der Mensch sich positive und reelle Ideen von den absoluten göttlichen Vollkommenheiten, der Unendlichkeit, der Unermeßlichkeit, und andern Attributen machen könne, welche

welche die Theologen der Gottheit beylegen. Der Cartesische Beweis des Daseyns Gottes ist also völlig ungültig. Des Cartes macht aus der Gottheit einen Gedanken, eine Intelligenz; aber wie läßt sich ein Gedanke, eine Intelligenz, ohne ein Subject vorstellen, den jene Qualitäten inhäriren können? Des Cartes behauptet zwar, daß man Gott nur wie eine Eigenschaft, oder Tugend vorstellen könne, die sich successive über die Theile des Universum's ausbreitet; daß Gott nur in dem Sinne ausgedehnt genannt werden könne, wie das Feuer eines glühenden Eisens, das eigentlich keine andere Ausdehnung hat, als die, welche dem Eisen selbst zukommt. Aber nach diesen Begriffen kann man ihm vorwerfen, daß sein Gott kein anderer als die Natur; daß seine Theologie der bare Spinozismus ist. Es ist daher auch sehr erklärlich, wie Spinoza bey seinem Systeme von Cartesianischen Principien ausgehen konte. Der Verfasser meynt, man habe den Des Cartes mit Recht des Atheismus beschuldigt. Sein System vernichte die ganze Idee der Schöpfung. Denn bevor Gott die Materie geschaffen hatte, konte er doch nicht mit ihr coexistiren, und zugleich ausgedehnt seyn; und in diesem Falle gab es nach Des Cartes keinen Gott, indem die Modificationen, wenn ihnen ihr Subject entzogen wird, selbst verschwinden. Wenn Gott die

bewe-

bewegende Kraft der Natur ist. so existirt er nicht mehr durch sich selbst; er existirt nur mit dem Subjecte, welchem er inhärirt, d. i. mit der Natur, deren Bewegkraft er ist; wird die Natur, oder die Materie, aufgehoben, so hebt man zugleich die Gottheit auf. Gott ist also Nichts ohne eine Welt, in welcher er seine Thätigkeit äußern kann; er ist von der Welt abhängig, und ohne sie nichts. Anstatt also das Daseyn Gottes zu beweisen, hat Des Cartes dasselbe vielmehr vernichtet, und seine Theologie steht mit sich selbst im Widerspruche. Dasselbe Urtheil fällt der Verfasser von der Theologie des Malebranche. Dieser behauptet: Das Universum ist nur ein Gedanke, eine intelligible Emanation Gottes. Wir erkennen alle Dinge in Gott, und was wir erkennen, ist Gott selbst; Gott allein bewirkt Alles, was geschieht; Er selbst ist Alles, was Handlung und Thätigkeit in der Natur heißt; kurz Gott ist ganz Wesen und das einzige Wesen. Auch diese Vorstellungsart ist völlig identisch mit der Behauptung: Die Natur sey die Gottheit. Indem Malebranche versichert, daß wir alle Dinge in Gott erkennen, bezweifelt er zugleich, ob es wirklich eine Materie oder Körper gebe, und meynt, daß nur der Glaube uns von diesen großen Geheimnissen unterrichten könne; ohne welchen wir gar keine gewisse Kenntniß hiervon haben würden.

Hier

Hier kann man ihn aber fragen: Wie sich die Existenz Gottes als des Schöpfers der Materie beweisen lasse, wenn die Existenz der Materie selbst noch ein Problem ist? Alle übrige theologische Dogmen werden von der anderen Seite durch die Vorstellungsart des Malebranche umgeworfen. Wie kann mit der Freyheit des Menschen die Idee von einem Gotte vereinigt werden, der die Bewegursache der ganzen Natur ist, der unmittelbar die Materie und die Körper bewegt, ohne deßen Willen nichts im Universum geschieht, und der die Geschöpfe zu allen ihren Thätigkeiten prädeterminirt? Wie läßt sich dabey behaupten, daß die menschlichen Seelen die Fähigkeit haben, frey Ideen zu bilden, und selbstständig Entschlüße zu fassen? Setzt man voraus, daß die Erhaltung der Creaturen eine fortgesetzte göttliche Schöpfung ist; so ist es Gott, der die Geschöpfe unaufhörlich in den Stand setzt, Böses zu thun. Nach Malebranche thut Gott Alles, und seine Geschöpfe sind nur passive Werkzeuge in seiner Hand; ihre Tugenden also, wie ihre Sünden, sind Ihm beyzumessen; die Menschen können sich kein Verdienst erwerben, und keine Schuld zuziehen. Damit wird die Religion vernichtet, und das System des Malebranche, kann zum Beyspiele dienen, wie die gangbare positive und philosophische Theologie sich durch ihre

eigenen innern Widersprüche am Ende selbst zerstört. Newton, deßen großes Genie die Natur und ihre Gesetze errieth, verirrte sich ebenfalls, sobald er die Natur und ihre Gesetze aus den Augen verlor. Ein Sclav der Vorurtheile seiner Kindheit wagte er es nicht, mit der Fackel seines Verstandes die Chimäre zu beleuchten, die man ohne Grund jener Natur beygesellt hatte. Er erhob sich nicht zu dem Gedanken, daß die Kräfte der Natur allein hinreichend wären, alle die Phänomene hervorzubringen, die er selbst so glücklich erklärt hatte. Kurz: "Der erhabene Newton ist nicht mehr als ein Kind, wenn er die Physik und die Evidenz verläßt, um sich in die traumvollen Regionen der Theologie zu verlieren." Gott, sagt er, "beherrscht Alles, nicht wie die Seele der Welt, sondern wie der Herr und oberste Regent aller Dinge." Newton macht also aus der Gottheit, gerade so wie die Theologen, einen geistigen Monarchen, einen Despoten, der das Universum regiert, etwas Analoges mit einem mächtigen menschlichen Fürsten, der seine Unterthanen wie Sclaven betrachtet und behandelt. Aber er bestimmt die unbedingte Herrschaft Gottes noch genauer. "Der höchste Gott ist ein ewiges, unendliches, vollkommenstes Wesen. Das Wort Gott bedeutet Herr; aber jeder Herr ist nicht Gott; es ist die Herrschaft des geisti-

gen Wesens, welche die Gottheit constituirt; es ist die wahre Herrschaft, die den wahren Gott constituirt; es ist die höchste Herrschaft, die den höchsten Gott constituirt; es ist die falsche Herrschaft, die den falschen Gott constituirt. Aus der wahren Herrschaft folgt, daß der wahre Gott lebendig, intelligent und mächtig ist, und aus seinen andern Vollkommenheiten folgt, daß er der höchste oder höchst vollkommen ist. Er ist ewig, unendlich, und allwissend, d. i. er dauert seit der Ewigkeit, und wird nie endigen; er beherrscht Alles, und weiß Alles, was geschieht und geschehen kann. Er ist weder die Ewigkeit, noch die Unendlichkeit; aber er ist ewig und unendlich; er ist nicht die Dauer oder der Raum; aber er dauert und ist allgegenwärtig." Man kann in dieser unverständlichen Tirade Newton's die größte Anstrengung nicht verkennen, die theologischen Attribute oder abstracten Qualitäten der Gottheit mit menschlichen Attributen eines vergötterten Monarchen zu vereinbaren. Wir bemerken negative Qualitäten, die dem Menschen nicht mehr zukommen, einem Oberherrn der Natur beygelegt, der doch wie ein menschlicher König vorgestellt wird. Denn sey wie ihm wolle; der höchste Gott hat doch allemal Unterthanen zu seiner Herrschaft nöthig; so bedarf auch Gott der Menschen, um seine Herrschaft auszuüben, indem er sonst nicht Kö-

ganz seyn müsse, de-
ganz wirklich seine
sen anzuhaben, die
befriedigt, die unaufhörlich ihm widerstreben,
und Unordnungen in seinem Reiche verursa-
chen? Wie kann Gott Monarch der geistigen
Wesen seyn, wenn er ihnen die Freyheit und
das Vermögen ließ, sich gegen ihn zu empö-
ren? Eben dieser Monarch, der Alles mit
seiner Unermeßlichkeit erfüllt und regiert, re-
giert Er den Menschen, wenn dieser sündigt,
lenkt Er die Handlungen desselben, ist Er in
demselben, wenn dieser ihn (Gott) selbst be-
leidigt? Das böse Princip, oder der falsche
Gott (der Teufel), hat er nicht ein weit ausge-
dehnteres Reich, als der wahre Gott, deßen
Plane und Unternehmungen er nach den Lehren
der Theologen beständig durchkreuzt, und zu
vereiteln sucht oder wirklich vereitelt? Newton sagt: "Gott ist Einer und derselbe, im-
mer und überall, nicht bloß durch seine Kraft
und Energie, sondern auch der Substanz
nach." Aber wie kann ein Wesen, das han-
delt, das alle Veränderungen der Dinge her-
vorbringt, immer dasselbe seyn? Was ver-
steht man unter der Kraft, der Energie,
der Substanz Gottes? Wenn diese Sub-
stanz geistig und unausgedehnt ist; wie kann
sie irgendwo existiren? Wie kann sie die Ma-
terie in Thätigkeit setzen? Wie vorgestellt

werden? Und doch sagt wiederum Newton, daß alle Dinge in Gott enthalten sind, und sich in Ihm bewegen, nur ohne reciproke Thätigkeit (sine mutua passione); Gott empfindet nichts von der Bewegung der Körper, und diese empfinden nichts von seiner Gegenwart. Hier giebt Newton der Gottheit Merkmale, die dem bloß leeren und dem Nichts zukommen. Sonst ist unbegreiflich, wie unter Substanzen keine reciproke Action und Passion seyn könne, die einander durchdringen und sich von allen Seiten umgeben. Man sieht offenbar, Newton hat sich selbst nicht verstanden. Auf eine ähnliche Weise geht der Verfasser noch andre Attribute durch, die der Englische Weltweise der Gottheit zugeschrieben, und deckt die Nichtigkeit der Begriffe davon, oder den Widerstreit derselben mit andern Begriffen oder mit unleugbaren Thatsachen der Erfahrung auf.

§. 1098.

Man konte gegen den Naturalismus, wie er im Systeme de la nature aufgestellt ist, einwenden, daß doch das Daseyn der Welt sich nicht erklären lasse, wenn man nicht einen gött-

göttlichen Urheber desselben annehme, so wenig wie ein Kunstwerk in seinem Daseyn begreiflich ist, wenn man nicht dabey einen Künstler supponirt, der es verfertigt hat. Hierauf antwortet der Verfasser: Die Natur ist kein Kunstwerk und überhaupt kein Geschöpf. Sie hat von Ewigkeit her durch sich selbst existiret; in ihrem Innern ist und geschieht Alles; sie ist die unermeßliche Werkstäte zugleich mit Materialien und Instrumenten zur Thätigkeit versehen; alle ihre Erscheinungen sind Wirkungen ihrer Energie und der thätigen Ursachen, welche sie in sich schließt. Ewige, unerschaffene, unzerstörbare, unaufhörlich thätige Elemente in der mannichfaltigsten Combination, bringen alle Phänomene, die wir wahrnehmen, hervor, alle guten und schlechten Wirkungen, die wir empfinden, alle Ordnung und Unordnung, die wir nur nach den verschiedenen Arten unterscheiden, wie wir von den Dingen afficirt werden, mit einem Worte: alle Wunder der Welt, über die wir philosophiren. Die Elemente haben hierzu nichts weiter nöthig, als ihre besonderen oder vereinigten Eigenschaften, und die Bewegung, die wesentlich zu ihnen gehört, ohne daß man zu einem unbekannten Werkmeister seine Zuflucht nehmen müßte, der sie ordnet, bildet, verbindet, ordnet und wieder scheidet. Angenommen aber einmal, das Universum sey ohne einen Schöpfer und

Gehalte derselben unbegreiflich; so entstehen die Fragen: Wo soll dieser Schöpfer existiren? Innerhalb oder außerhalb dem Universum? Ist er Materie oder Bewegung? Oder ist er nichts, als der Raum? In allen diesen Fällen wäre er entweder Nichts, oder er müßte in der Natur enthalten, und ihren Gesetzen unterworfen. Ist er in der Natur, so kann man ihn nicht anders denken, als daß er die Materie in Bewegung sey, und man muß schließen, daß das die Materie bewegende thätige Princip körperlich und materiell, folglich der Auflösung fähig sey. Ist er aber außerhalb der Natur, so hat man keine Vorstellung mehr von dem Orte, welchen er einnimt, noch von einem materiellen Wesen, noch von der Art, wie ein Geist ohne Ausdehnung auf die Materie wirken könne, von welcher er doch getrennt ist. Jene unbekanten Räume, welche die Phantasie jenseit der sichtbaren Welt versetzt hat, existiren nicht für ein Wesen, das kaum sieht, was vor seinen Füßen liegt; die idealische Macht, welche dieselben bewohnt, kann sich unserm Geiste nur darstellen, wenn unsere Einbildungskraft zufällig die phantastischen Farben verbindet, die sie doch immer aus der Welt zu entlehnen gezwungen ist, in welcher wir leben; in diesem Falle bringen wir aber in der Idee nur wieder hervor, was unsere Sinne schon wirklich wahrgenommen haben.

Ben, und der Gott, welchen wir u
ben von der Natur zu unterscheiden, ob
halb ihren Bezirk zu versetzen, wir
nothwendig und wider unsern Wille
zurückkehren. Wird keine Intellige
nommen, welche die Welt hervorbra
folgt daraus gar nicht, daß diese d
blinder Ursachen sey. Unter diese
hen wir siche, deren Zusammenst
Kraft und Regeln wir nicht kennen.
nennen wir diejenigen Wirkungen
deren Ursachen uns verborgen sind,
sere Unwissenheit und Unerfahrenheit
hindert hat, sie vorher wahrzunehmen
die Natur ist gar keine blinde Urs
wirkt gar nicht zufällig. Alles, was
würde demjenigen niemals als zufällig
nen, der ihre Art zu wirken, ihre K
ihren Gang kennte. Was sie hervo
ist nothwendig, und nur eine Folge ih
und beständigen Gesetze. Alles ist in
unsichtbare Bande verknüpft, und a
kungen, welche wir wahrnehmen, fließ
wendig aus ihren Ursachen, wir mögen
se Ursachen kennen oder nicht. Unwisse
unserer Seite kann hier allerdings statt
aber die Wörter Gott, Geist, Intel
werden dieser Unwissenheit nicht abhel
Gegentheil sie werden dieselbe vergröß
dem stets hindern, den natürlichen U

der von uns bemerkten Wirkungen nachzuforschen. Dies mag zur Antwort dienen auf den ewig wiederholten Einwurf, welcher den Naturalisten gemacht wird, daß sie alles dem Zufalle zuschreiben. Der Zufall ist ein Wort ohne Sinn und zeigt höchstens nur die Unwissenheit derer an, die es gebrauchen. Man sagt z. B. nie hat der Zufall, oder ein zufälliger Wurf der Lettern, ein Gedicht, wie die Ilias, hervorgebracht. Ganz richtig; aber sind es denn die Lettern, welche das Gedicht hervorbringen? Ist es nicht wiederum die Natur, welche nach gewißen und nothwendigen Gesetzen einen Kopf so organisirt, daß er fähig wird, ein solches Gedicht zu verfertigen? Die Natur ist es, welche das Gehirn, das Temperament, die Phantasie, die Leidenschaften des Dichters so bildete, daß er fähig wurde, ein Meisterwerk zu schaffen. Ein so organisirter Kopf, wie der des Homer, versehen mit derselben Kraft, derselben Imagination, mit denselben Kentnißen bereichert, in dieselben Umstände und Verhältniße gesetzt, wird nothwendig und nicht zufällig eine Ilias machen, oder man müßte leugnen wollen, daß vollkommen gleiche Ursachen nicht vollkommen gleiche Wirkungen hätten. Jener Einwurf gegen den Naturalismus ist also kindisch und ungerecht.

§. 2099.

§. 2099.

Man kann aber auch einmal das theistische System als wahr einräumen, und seinen Einfluß auf die Moral und Politik untersuchen. Hier wird es sich offenbaren, daß es für diese weit verderblicher ist, als das entgegengesetzte System des Naturalismus und Fatalismus. Die gangbaren Begriffe der Theologen vom Theismus können nie die Grundlage der theologischen und natürlichen Moral werden. Eine Hypothese, die den Menschen nützlich seyn soll, müßte sie glücklich machen. Wie könnte aber eine Hypothese, die die Menschen hienieden elend macht, sie zu einer dauerhaften Glückseligkeit führen? Hat Gott die Sterblichen geschaffen, um in dieser Welt, welche sie kennen, zu zittern und zu seufzen: aus welchem Grunde kann man sich versprechen, daß er sie in einer unbekannten Welt mit mehr Milde behandeln werde? Wenn wir irgend einen Menschen eine schreyende Ungerechtigkeit auch nur beyläufig begehen sehen; muß er uns nicht für immer verdächtig werden, und unser Vertrauen verlieren? Auf der andern Seite eine Hypothese, die Licht über Alles verbreitet, die eine sehr leichte Auflösung aller Fragen giebt, bey welcher man sie anwenden möchte, wenn man auch ihre Gewißheit nicht mit der strengsten Bündigkeit demonstriren könnte, wür-

de doch wahrscheinlich die richtige seyn; richtiger zum mindesten, als ein System, das die klarsten Begriffe verdunkelt, das alle Probleme, welche man durch dasselbe auflösen zu können wünschte, noch unauflöslicher macht, das folglich mit Recht für falsch, unnütz, ja gefährlich angesehen werden kann. Nun untersuche man aber einmal ohne Vorurtheil, ob das gangbare theologische System von der Gottheit je eine Schwierigkeit hat heben können von denen, die bey dieser philosophischen Forschung unvermeidlich sind? Hat es nicht gänzlich die Moral verdunkelt, die wesentlichsten Pflichten unserer Natur zweifelhaft gemacht, alle Begriffe des Rechts und Unrechts, des Lasters und der Tugend verwirrt? Was ist die Tugend nach dem gangbaren theologischen Systeme? Es ist die Uebereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem Willen des unbegreiflichen Wesens, welches die Natur beherrscht. Aber was ist dies Wesen, von welchem man unaufhörlich redet, ohne es zu begreifen; und wie können wir seinen Willen erkennen? Die Theologen erklären alsdenn, was dieses Wesen nicht ist, ohne je sagen zu können, was es ist. Wenn sie es unternehmen, eine Idee davon zu geben, so häufen sie, wie vorher gezeigt worden, auf jene hypothetische Substanz widersprechende unverträgliche Prädikate, die zusammen ein

Hirn-

Hirngespinst ausrrachen, das schlechterdings sich nicht fassen läßt; oder sie verweisen auf übernatürliche Offenbarungen, durch welche jenes Phantom seinen göttlichen Willen den Menschen kund gethan habe. Aber wie wollen sie die Authenticität der Offenbarung beweisen? Das wird durch Wunder geschehen. Wie lassen sich aber Wunder glauben, die selbst den Begriffen zuwider laufen, welche uns die Theologie von der allweisen, unveränderlichen, allmächtigen Gottheit mitgetheilt hat? Es bleibt also eigentlich zuletzt nichts übrig, als daß man sich auf die Ehrlichkeit der Priester verläßt, die den Auftrag gehabt haben, uns die göttlichen Orakel zu verkündigen. Aber wer bürgt uns wiederum für ihre göttliche Sendung? Sind sie es nicht selbst, die sich als unfehlbare Ausleger eines Gottes ankündigen, von welchem sie gestehen, daß sie ihn nicht kennen? Dann werden die Priester, wenn sie als Ausleger des göttlichen Willens angenommen werden, ungeachtet sie persönlich verdächtig, und nichts weniger als unter einander einstimmig sind, die Schiedsrichter der Moral; sie werden nach ihren ungewissen Einsichten, oder nach ihren Leidenschaften, die Regeln festsetzen, welche die Menschen zu befolgen haben; der Enthusiasmus oder das Interesse werden den Maaßstab ihrer Entscheidungen abgeben; ihre Moral also wird wechseln, wie ihr Fanatismus

mus und ihre Launen; ihre Nachfolger werden nie wissen, woran sie eigentlich sich zu halten haben; in ihren geoffenbarten Büchern wird man immer eine wenig moralische Gottheit antreffen, die bald die Tugend gebieten, bald Verbrechen und Ungereimtheiten befehlen wird; die bald als Freundinn, bald als Feindinn des menschlichen Geschlechts sich zeigt; bald wohlthätig, vernünftig und gerecht; bald unvernünftig, eigensinnig, ungerecht und despotisch ist. Was für ein Resultat kann nun hieraus für einen vernünftigen Menschen hervorgehen? Daß weder die unbeständigen Gottheiten, noch ihre Priester, deren Interesse sich jeden Augenblick verändert, die Muster oder Schiedsrichter einer Moral seyn können, welche eben so beständig und sicher seyn muß, als die unveränderlichen Gesetze der Natur es sind, denen die wahre Moral nie Eintrag thun darf. Nach den gewöhnlichen theologischen Begriffen von Gott beruhigt die göttliche Güte den Bösen, und beunruhigt die göttliche Strenge den Rechtschaffenen, und folglich gereichen die Eigenschaften, welche die gangbare Theologie der Gottheit beylegt, der gesunden Moral sogar zum Nachtheile. Auf die unendliche Güte Gottes wagen selbst die verdorbensten Menschen zu rechnen, wenn sie sich lastern und Verbrechen übergeben haben. Die Priester aller Nationen besitzen sogar untriegliche Geheimnisse,

um

um auch die boshaftesten Sünder mit der Gottheit wieder auszusöhnen. Man mag alsdenn Gesichtspuncte und von welcher Seite man will: sie kann der Moral nicht zur Basis dienen, die immer unabänderlich dieselbe seyn muß, und nicht in verschiedenen Zeiten und Ländern verschieden seyn darf. Eine wahre Moral kann allein auf die Natur des Menschen gegründet werden, auf die Verhältniße, die unter vernünftigen Wesen nothwendig sind, deren jedes seine Glückseligkeit liebt, sich zu erhalten strebt, und deßwegen in Gesellschaft lebt, um diesen Zweck desto sicherer zu erreichen. Kurz man kann der Moral nichts anders zur Basis geben, als den Fatalismus (la necessité des choses.) Die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur bleiben dieselben, was es auch für eine Ursache gewesen seyn möge, die den Menschen in seinen jetzigen Zustand versetzte, und ihm seine Fähigkeiten gab. Wollte man sagen, daß ohne die Idee der Gottheit der Mensch keine moralische Gesinnungen haben, d. i. das Laster nicht von der Tugend unterscheiden könne, so würde man eben damit behaupten, daß ohne die Idee von Gott der Mensch das Bedürfniß der Speisen zum Leben nicht empfinden, keinen Unterschied oder keine Wahl unter seinen Nahrungsmitteln treffen könte. Es hieße behaupten, daß wir ohne

den

den Namen, Charakter und die Eigenschaften des Kochs zu kennen, nicht im Stande wären, zu urtheilen, ob sein Gericht angenehm oder unangenehm, gut oder schlecht sey. Wer da weiß, woran er sich in Ansehung des Daseyns und der moralischen Attribute Gottes zu halten habe, oder wer diese förmlich leugnet, kann doch wenigstens nicht an seiner eigenen Existenz zweifeln. Er kann eben so wenig zweifeln an dem Daseyn gleich ihm organisirter Wesen, bey denen ihm Alles Qualitäten zeigt, die mit den seinigen analog sind, und deren Liebe oder Haß, Hülfe oder Mishandlung, Achtung oder Verachtung, er durch gewisse Handlungen sich zuziehen kann. Diese Kenntniß ist für ihn hinreichend, um das Moralisch-Gute und Böse zu unterscheiden. Kurz jeder gesund organisirte Mensch, und der dabey die Fähigkeit besitzt, sich eine wahre Erfahrung zu erwerben, braucht nur sich selbst zu betrachten, um einzusehen, was er Andern schuldig ist. Seine eigene Natur wird ihn besser über seine Pflichten aufklären, als jene Gottheiten, die er doch nicht anders befragen kann, als in seiner eigenen Phantasie, seinen eigenen Leidenschaften, oder in den Leidenschaften von Enthusiasten und Betriegern. Das bisherige, meynt der Verfasser, beweise wohl hinlänglich, daß die religiöse Moral unendlich verlieren würde,

wenn

wenn man sie mit der natürlichen Moral in Parallele setzt, der sie in den meisten Puncten widerspricht. Die natürliche Moral fodert den Menschen auf, sich selbst zu lieben, zu erhalten und stets auf die Erhöhung der Summe seiner Glückseligkeit bedacht zu seyn. Die Religion befiehlt dagegen, einzig einen furchtbaren hassenswürdigen Gott zu lieben, sich selbst zu verabscheuen, dem schrecklichen Idole die süßesten und gerechtesten Freuden des Herzens aufzuopfern. Die Natur sagt dem Menschen, daß er seine Vernunft fragen, und ihr als seiner Führerinn folgen solle; die Religion lehrt ihn, daß diese Vernunft verderbt und nur eine treulose Führerinn ist, die ein triegerischer Gott den Menschen gab, um sie auf Irrwege zu leiten. Die Natur befiehlt dem Menschen, sich aufzuklären, die Wahrheit zu suchen, sich über seine Verhältniße zu unterrichten; die Religion macht ihm zur Pflicht, nichts zu untersuchen, in der Unwissenheit zu bleiben, die Wahrheit zu fürchten; sie überredet ihn, es gebe für ihn kein wichtigeres Verhältniß als dasjenige, was zwischen ihm und einem Wesen existirt, wovon er nie eine Erkenntniß haben wird. Die Natur räth dem sich selbst liebenden Menschen, seine Leidenschaften zu mäßigen, ihnen zu widerstehen, sobald sie für sein Wohl verderblich sind, ihnen durch aus der Erfahrung entlehnte reelle Motive das Gegengewicht

gewicht zu halten; die Religion heißt dem Menschen als empfindenden Wesen, keine Leidenschaften zu haben, eine todte unempfindliche Masse zu seyn, oder die Neigungen durch Motive zu bestreiten, die von der Einbildung entlehnt und veränderlich, wie diese selbst, sind. Die Natur heißt dem Menschen, seines Gleichen lieben, gesellig, gerecht, friedlich, nachsichtig, wohlthätig seyn; die Religion heißt ihm, die Gesellschaft zu fliehen, sich von seinen Nebengeschöpfen zu befreyen, sie zu hassen, wenn ihre Phantasie nicht eben so träumt, wie die seinige, aus Liebe zu Gott die heiligsten Bande zu zerreißen, und alle diejenigen zu beunruhigen, zu verfolgen und gar zu tödten, die nicht auf gleiche Weise deliriren wollen. Endlich die Natur lehrt den schlechten Menschen über seine Laster, über seine schädlichen Neigungen und Verbrechen erröthen; sie zeigt ihm, daß auch die geheimsten Unordnungen in seinem Betragen nothwendig einen schädlichen Einfluß auf seine eigene Glückseligkeit, und auf die Glückseligkeit Anderer äußeren. Die Religion aber sagt dem Böswichte: Du darfst zwar den unbekannten Gott nicht beleidigen. Wenn du dich aber gegen seine Gebote der Sünde überläßest, so erinnere dich, daß er leicht zu versöhnen ist. Gehe in seinen Tempel, wirf dich demüthig zu den Füßen seiner Diener, versöhne deine Vergehungen durch Opfer,

Gelüb-

Gelübde, Büssungen und Gebete; diese wichtigen Ceremonien werden Dein Gewißen beruhigen, und Dich im Urtheile des Ewigen reinigen.

§. 2100.

Am Schluße des Werks fügt der Verfasser eine Apologie der in demselben vorgetragenen Grundsätze hinzu, aus welcher ich noch Einiges ausheben will. Sie sind, sagt er, von der Beschaffenheit, und so erwiesen, daß sie vernünftige Leser, die zum Nachdenken fähig und geneigt sind, wohl von ihren Vorurtheilen befreyn können. Aber auch die deutlichsten Wahrheiten gewinnen keinen Eingang, wenn Fanatismus, Gewohnheit, und Furcht ihnen im Wege stehn. Es ist nichts schwerer, als alte verjährte Irrthümer aus den Gemüthern der Menschen auszurotten. Vollends sind diese unüberwindlich, wenn sie sich auf eine allgemeine Uebereinstimmung stützen, durch die Erziehung fortgepflanzt, durch die Gewohnheit eingewurzelt, durch das Beyspiel bestärkt, durch Ansehn erhalten, und unaufhörlich durch Hoffnungen und Besorgniße der Völker genährt werden, die oft ihre Irrthümer selbst als die Hülfsmittel gegen die Unglücksfälle betrachten, welche ihnen begegnen. Telles sont les forces

réunies, qui soutiennent l'empire des Dieux en ce monde, et qui paroissent devoir y rendre leur trône inébranlable. Man darf sich also gar nicht wundern, wenn der größte Theil der Menschen seine Blindheit liebt, und sich vor der Wahrheit scheuet. In Religionssachen giebt es Wenige, die nicht mehr oder minder denselben Meynungen mit dem großen Haufen anhiengen. Wer sich von der gangbaren Vorstellungsart dieses entfernt, wird sofort für einen anmaßenden, dünkelvollen, oder gar unsinnigen Freydenker gehalten, der weiser zu seyn wähnt, als alle Uebrigen. Bey dem Zaubernamen der Religion und der Gottheit bemächtigt sich plötzlich ein panisches Schrecken der Gemüther; sobald man jene angegriffen sieht, geräth die Gesellschaft in Unruhe; jeder glaubt schon seinen himlischen Monarchen den rächenden Arm gegen das Land oder die rebellische Natur aufheben zu sehen, die ein Ungeheuer hervorbringen konte, das verwegen genug war, seinem Zorne zu trotzen. Selbst die bescheidensten Personen werfen doch demjenigen Thorheit und aufrührische Denkart vor, der ihrem eingebildeten göttlichen Regenten Rechte streitig macht, die ihr gesunder Verstand nie untersucht hat. Man hält also auch Jeden, der die Binde des Vorurtheils vor den Augen wegzieht, für einen gefährlichen Bürger; fast einstimmig wird die Verurtheilung

über

über ihn ausgesprochen; die öffentliche Indignation, durch Fanatismus und Betriegerey noch mehr empört, verursacht, daß man gar auf seine Gründe nicht hört; Jeder hält sich einer Theilnahme an dem Verbrecher schuldig, wenn er darauf hörte. Auf diese Weise wird ein Mensch, der seiner Vernunft folgt, der Zöglinge der Natur, wie eine öffentliche Pest angesehen; der Feind eines schädlichen Phantoms gilt für den Feind des menschlichen Geschlechts; der Unternehmer eines Versuchs, um einen dauerhaften Frieden unter den Menschen zu begründen, erscheint als ein Ruhestörer der bürgerlichen Gesellschaft. Bloß bey dem Namen eines Atheisten schaudert der Abergläubige; der Deist selbst wird betroffen; der Priester wird wüthend; die Tyranney bereitet den Scheiterhaufen; der Pöbel jauchzt bey der Züchtigung, die unvernünftige Gesetze gegen den wahren Freund des menschlichen Geschlechts anordnen. Aber was ist denn eigentlich ein Atheist? fragt der Verfasser. Versteht man darunter einen Menschen, welcher das Daseyn einer der Materie einwohnenden Urkraft leugnete, ohne welche sich doch die Natur nicht begreifen läßt; und wäre es gleichwohl jene Bewegkraft der Materie, welcher man den Namen Gottheit beylegte; so würde es keine vernünftige Atheisten geben, und das Wort würde nur Narren bezeichnen. Versteht man hingegen

unter Atheisten Menschen vom Fanatismus befreyt; geleitet durch die Erfahrung und das Zeugniß ihrer gesunden Sinne; die in der Natur nur das sehen, was sich wirklich darin findet, oder was sie wirklich zu erkennen vermögen; die nichts anders wahrnehmen und wahrnehmen können, als eine Materie, ihrem Wesen nach thätig und beweglich, verschieden combinirt, durch sich selbst mit verschiedenen Eigenschaften begabt, und fähig die Dinge hervorzubringen, die wir erblicken; die überzeugt sind, daß man, ohne sich auf eine chimärische Ursache berufen zu müssen, durch die bloßen Gesetze der Bewegung, die verschiedenen Beziehungen der Dinge zu einander, ihre Verwandtschaft, Analogie, Attraction und Repulsion erklären könne; die nicht zu begreifen vermögen, was ein Geist ist, und auch gar kein Bedürfniß haben, körperliche Ursachen zu vergeistigen, d. i. unbegreiflich zu machen; die nicht der Meynung sind, daß man die Bewegkraft des Universum's besser kennnen lerne, wenn man sie einem Wesen ausserhalb dem großen NaturGanzen, deßen Daseyn unvorstellbar, wie sein Ort ist, beylegt; die endlich die negativen und abstracten theologischen Attribute der Gottheit durchaus nicht mit den menschlichen und moralischen Qualitäten zu vereinigen wissen, welche ebenfalls der Gottheit zugeschrieben werden; versteht man unter Atheisten solche Menschen

ſchen, ſo iſt freylich an ihrer Exiſtenz nicht zu zweifeln, und es würden ihrer noch Mehr ſeyn, als wirklich ſeyn mögen, wenn das Licht einer geſunden Vernunft und Naturkenntniß allgemeiner verbreitet wäre. Dann würde man ſie aber auch nicht als unvernünftige oder raſende Menſchen verurtheilen. Im Gegentheil würde man ſie für Menſchen ohne Vorurtheile erklären, deren Meynungen, oder wenn man will, deren Unwiſſenheit dem menſchlichen Geſchlechte weit nützlicher wäre, als die ſchon ſeit ſo langer Zeit eine ſeiner vornehmſten Plagen ausmachen. Die Theologen kennen alſo den wahren Sinn des Atheismus nicht, indem ſie ihn verdammen. Der Verfaſſer wirft noch die Frage auf: Ob der Atheismus mit der Moral verträglich ſey? Wie er dieſe Frage beantwortet hat, läßt ſich aus dem bisherigen erachten. Als ſeinen Gegner ſtellt er den Abbadie auf. Dieſer behauptete: Ein Atheiſt könne keine Tugend haben; die Rechtſchaffenheit und Frömmigkeit ſeyen für ihn Chimären; er kenne kein anderes Geſetz, als ſein Intereſſe, und bey dieſer Vorausſetzung werde das Gewiſſen ein Vorurtheil, das Recht ein Irrthum; dem Wohlwollen werde ſein Grund entzogen; die Bande der Geſellſchaft würden zerriſſen; die gegenſeitige Treue aufgehoben; der Freund könne den Freund,

der Bürger sein Vaterland, der Sohn den Vater, verrathen und ermorden, sobald das Interesse es fodere, und die Handlung nicht die Ahndung der Obrigkeit zu fürchten habe. Die unverletzlichsten Rechte und heiligsten Gesetze könten dann für nichts anders, als für Träume und Visionen gelten. Der Verfasser erwiedert: Ein solches Betragen könne niemals von einem empfindenden, denkenden, vernünftigen Wesen erwartet werden; sondern nur von einem Rasenden, einem wilden Thiere, das gar keine Idee von den natürlichen Verhältnißen habe, die unter Wesen statt finden, welche einander für ihr gegenseitiges Wohl nothwendig bedürfen. Das entworfene Bild eines Atheisten, und die vermeynten Folgen dieser Denkart, wären also in der Wirklichkeit unmöglich. Der Atheist kennt die Gesetze seiner eigenen Natur und der Natur der Dinge außer ihm; er hat Erfahrung, und diese lehret ihn, daß ihm das Laster schaden könne; daß seine geheimsten schlechten Absichten und Verbrechen einst ans Licht kommen mögen; daß die gesellschaftlichen Verbindungen mit andern Menschen ihm nützlich und wohlthätig sind; daß also sein Interesse fodere, sich an das Vaterland, das ihn schützt, und ihm den sichern Genuß der Naturgüter verschafft, anzuschließen; daß er, um selbst glücklich zu werden, die Liebe Anderer zu gewinnen suchen

müsse

müsse; daß Gerechtigkeit und Wohlwollen zur Erhaltung der Gesellschafe schlechterdings nothwendig seyen, und Niemand, wie viel Macht er auch immer besitzen möge, ruhig und mit sich selbst zufrieden seyn könne, der sich bewußt ist, daß er ein Gegenstand des öffentlichen Hasses sey. Unter diesen Umständen kann auch der entschiedenste Atheist seine Pflichten nicht verkennen, die er sich selbst und Andern schuldig ist; er hat also eine Moral, und sehr triftige Gründe, sie zu befolgen; und wenn seine Vernunft nicht durch blinde Leidenschaften oder böse Gewohnheiten verderbt ist; so wird er einsehen, daß die Tugend für jeden Menschen der sicherste Weg zur Glückseligkeit ist. Der Atheist oder Fatalist gründen ihre Systeme auf die Nothwendigkeit; ihre moralischen Speculationen, auf demselben Grunde erbauet, sind wenigstens fester und unwandelbarer, als diejenigen, die sich nach der veränderlichen Idee einer Gottheit richten, welche wiederum von den Einsichten, Leidenschaften und Gemüthsstimmungen derer abhängt, die sie bilden. Die Natur der Dinge und ihre Gesetze sind keiner Veränderung unterworfen; der Atheist ist immer gezwungen, Laster und Thorheit zu nennen, was ihm selbst schadet, so wie Verbrechen, was Andern verderblich ist, hingegen mit dem Namen der Tugend zu bezeichnen, was ihnen vortheilhaft ist, und zu ihrem dau-

ſträgt. In jeder Hinſ[illegible]t
incipien des Atheiſten un[illegible]
die des theologiſchen Enth[illegible]
jener auch die Exiſtenz G[illegible]
och ſeine eigene, und die E[illegible]
ähnlicher Weſen nicht leu[illegible]
ßwegen kann er auch nicht d[illegible]
zipien der Moral bezweifel[illegible]
iſt dieſe moraliſchen Prinz[illegible]
Betragen an; wird er ei[illegible]
bten Temperaments, und lä[illegible]
rhafte Gewohnheiten und Le[illegible]
ern fortreißen, ſo ſcheint e[illegible]
rgeſſen; aber es folgt daraus[illegible]
keine moraliſche Grundſä[illegible]
e falſch ſeyen; es folgt blo[illegible]
nunft nicht gehorche, wie die[illegible]
y denen der Fall iſt, die ſi[illegible]
Moral bekennen. Nichts i[illegible]
n Menſchen, als eine auffa[illegible]
zwiſchem ihrem Verſtan[illegible]
, d. i. zwiſchen ihrem Te[illegible]
Leidenſchaften, Gewohnh[illegible]
und ihren Urtheilen, ſof[illegible]
nbefangenen Reflexion ſin[illegible]
unter dieſen Harmonie ſta[illegible]
n einen Einfluß der Sp[illegible]
Praxis. Die ſicherſten T[illegible]
ſchen ſind ſtets diejenige[illegible]
mperamente hervorgehn, un[illegible]
au[illegible]

auf sinnlichen beruhen. Es kommt folglich allemal darauf an, zu untersuchen, ob die Principien des Atheisten wahr seyen, nicht aber ob sein nützliches praktisches Verhalten Beyfall verdiene? Ein vortrefflicher Atheist als solcher kann eine Erfahrung und auf die Natur der Dinge, die Vernunft gegründete Theorie haben, und überläßt sich dennoch Ausschweifungen, die ihm selbst und der Gesellschaft gefährlich sind. Dann ist er ohne Zweifel ein inconsequenter Mensch; aber er ist nicht mehr zu fürchten, als ein religiöser Zelot, der an einen guten, gerechten und vollkommnen Gott glaubt, und nicht unterläßt im Namen desselben die abscheulichsten Handlungen zu begehen. Warum sollte ein atheistischer Tyrann furchtbarer seyn, als ein fanatischer? Ein ungläubiger Philosoph stiftet bey weitem das Unheil nicht, und kann es nicht stiften, was ein fanatischer Priester bewirkt, der die Zwietracht unter seine Mitbürger verbreitet. Allerdings mag es wohl Atheisten gegeben haben, die den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen leugneten, und damit das Fundament aller Moral vernichteten. Von diesen läßt sich aber nichts weiter sagen, als daß sie über diesen Punct falsch urtheilten, daß sie die Natur des Menschen und die wahre Quelle seiner Pflichten verkannten, und in dem irrigen Wahne standen, die Mo-

teil sey eine eben so erträumte Wissenschaft, wie die Theologie, und wenn die Götter einmal vernichtet wären, so wären damit alle Bande der menschlichen Gesellschaft zerrissen. Eine solche Vorstellungsart widerlegt sich inzwischen selbst, sobald die vernünftige Reflexion darauf gerichtet wird. Man darf nur die Leugner des Unterschiedes zwischen Tugend und Laster fragen: ob es ihnen gleichgültig seyn würde, geschlagen, beraubt, verleumdet, undankbar behandelt, von ihren Gatten entehrt, von Kindern insultirt, von Freunden verrathen zu werden? Die Antwort wird beweisen, daß es einen Unterschied des Werthes der menschlichen Handlungen gebe, und daß dieser keineswegs durch eine Convention unter den Menschen entstehe, oder auf Ideen von der Gottheit, und Belohnung oder Bestrafung derselben in einem andern Leben, beruhe. Ueberhaupt, meynt der Verfasser, könne man die Feinde der menschlichen Vernunft auffodern, ein einziges Beispiel anzuführen, aus dem erweislich wäre, daß bloß philosophische der Religion entgegengesetzte Vorstellungsarten und Behauptungen Unruhen in einem State erweckt hätten. Alle Religionsstreitigkeiten rührten von theologischen Meynungen her, weil die Regenten und Völker so thöricht waren sich einzubilden, daß sie daran Theil nehmen müßten. Nur jene eitle Philosophie ist gefährlich, welche

che die Theologen mit ihren Systemen verbunden haben. Es giebt ja fast keine theologische Frage, welche nicht der menschlichen Gesellschaft unzählige Uebel zugezogen hätte, während alle Schriften der Atheisten, sowohl der ältern als der neuern, keinem andern geschadet haben, als ihren eigenen Verfassern, die nicht selten ein Opfer der allmächtigen Betriegerey der Priester wurden. Freylich ist der Atheismus kein System, das für den großen Haufen paßte, sofern dieser gemeiniglich unter der Vormundschaft seiner Priester steht. Eben so wenig taugt er für die leichtsinnigen Charaktere, die der Gesellschaft mit ihrer Unnützlichkeit und ihren Lastern beschwerlich fallen, für ehrgeizige, intriguante, unruhige Köpfe, die ihr Interesse darin finden, Alles in Bewegung zu setzen, und zu verwirren; noch weniger für eine große Zahl sonst wohl unterrichteter einsichtsvoller Menschen, die nicht den Muth haben, sich von ihren einmal gefaßten Vorurtheilen loszuwinden. Es kommen so manche Ursachen zusammen, welche die Menschen in den mit der Muttermilch eingesogenen Irrthümern bestärken, daß jeder Schritt, mit welchem sie sich davon entfernen, ihnen unendlich schwer wird. Selbst die aufgeklärtesten Leute hangen zuweilen von irgend einer Seite an dem allgemeinen Wahne. Man sieht sich gleichsam isolirt; man redet die Sprache der Gesellschaft nicht, wenn

man

man allein seiner eigenen Meynung ist; es gehört ein hoher und seltener Grad des Muthes dazu, eine Denkart anzunehmen, die nur von sehr Wenigen gebilligt wird. In Ländern, wo die Wissenschaften beträchtliche Fortschritte gemacht haben, und wo zugleich Freiheit des Denkens herscht, wird man leicht eine große Zahl Deisten oder Ungläubige antreffen, die zufrieden, die gröbsten Vorurtheile des großen Haufens abgelegt zu haben, doch nicht wagen, bis zur Quelle zurückzugehn, und die Gottheit selbst vor dem Richterstuhl der Vernunft zu fodern. Blieben diese Denker nicht auf halbem Wege stehn, so würde ihnen die weitere Nachforschung bald beweisen, daß der Gott, dessen Daseyn und Natur sie nicht den Muth haben, genauer zu prüfen, ein eben so schädliches Wesen, und für die gesunde Vernunft eben so empörend ist, als es alle Dogmen, Fabeln, Mysterien, und abergläubischen Gebräuche sind, deren Verwerflichkeit sie bereits anerkant haben. Sie würden einsehen, was nun von dem Verfasser ausführlich dargethan seyn soll, daß alle jene Meinungen bloß nothwendige Folgen gewißer Grundbegriffe sind, welche sich die Menschen von einem göttlichen Phantome gemacht haben, das, sobald man seine Existenz einräumt, auch allen den Wahn nach sich zieht, welchen die Phantasie darüber ersinnen kann. Ein wenig Nachdenken würde

würde ihnen auch zeigen, daß gerade dies Phantom die wahre Ursache aller der Uebel ist, welche die bürgerliche Gesellschaft drücken. Endlose und blutige Streitigkeiten, die unaufhörlich durch die Religion und den religiösen Partengeist erzeugt werden, sind die unvermeidlichen Wirkungen der Wichtigkeit, welche man auf eine Chimäre legt, die stets geeignet ist, viele Gemüther gegen einander zu erhitzen. Sehr wenige Menschen erkennen wohl, daß die Ausschweifungen des Aberglaubens für die menschliche Gesellschaft sehr wesentliche Uebel sind; sie pflegen über die Misbräuche der Religion. Aber sehr wenige erkennen, daß eben jene Ausschweifungen nothwendige Folgen von den Fundamentalprincipien aller und jeder Religion sind, die nur auf falsche und nachtheilige Begriffe (notions fausses) gegründet seyn kann, die man sich von der Gottheit zu machen genöthigt ist. Man bemerkt oft Menschen, die sich für ihre Person über religiöse Vorurtheile erhoben haben, aber dennoch behaupten, daß diese Vorurtheile nothwendig für den groben Volkshaufen seyen, welcher ohne dieselben nicht in Schranken gehalten werden könne. Heißt das Raisonnement nicht eben so viel, als wenn man behauptete: Das Gift sey dem Volke nothwendig, oder man müsse es nothwendig vergiften, damit es seine Kräfte nicht misbrauche? Heißt es nicht eine Nothwendigkeit

keit annehmen, das Volk unvernünftig zu machen, und durch Phantome zu blenden, damit es sich Fanatikern oder Betriegern unterwerfe, die hernach seine Thorheiten benutzen werden, um die ganze Welt zu verwirren, und auf den Trümmern aller bürgerlichen Macht ihre eigene Herrschaft zu erheben? Ueberdem sollte es wirklich wahr seyn, daß die Religion auf die Sitten der Völker einen wahrhaft nützlichen Einfluß habe? Man sieht leicht, die Religion unterwirft den großen Haufen, ohne ihn zu bessern; sie macht daraus einen Haufen unwissender Sclaven, die durch panische Schrecken unter dem Joche von Tyrannen und Priestern seufzen; sie macht dumme Menschen, die auf gewiße leere und unnütze Gebräuche einen weit höhern Werth legen, als auf die wirklichen und nützlichen Tugenden und Pflichten der Moral, in denen man sie niemals unterrichtete. Wenn auch die Religion zufällig einzelne furchtsame Menschen in Schranken hält; so hat sie doch keineswegs dieselbe Wirkung bey der großen Volksmasse, die sich nichts desto weniger von den epidemischen Lastern hinreißen läßt, welche unter ihr herrschend geworden sind. Da wo der Aberglaube am meisten triumphirt, wird man immer die wenigste Sittlichkeit finden. Es ist allemal ein trauriges Vorurtheil an sich selbst, daß es nützliche Irrthümer gebe, und daß Wahrheit gefährlich werden könne. Das Vorurtheil kann das Elend auf der Erde ver-

vereinigen.

Die Menschheit verdankt alle ihre Leiden vielmehr dem Irrthume; was man finden wird, sobald man nur den Gründen jener mit Unbefangenheit nachforscht. Unter diesen Irrthümern aber sind eben die religiösen die verderblichsten wegen des Werthes, den man ihnen beymißt; wegen des Stolzes, den sie den Herschern einflößen; wegen der Herabwürdigung der Unterthanen. Hieraus fließt unmittelbar, daß eben die geheiligten Irrthümer der Menschen es sind, zu deren gänzlicher Vernichtung das Interesse der Menschheit auffordert, welche sich also auch die gesunde Philosophie am angelegensten seyn lassen muß. Bürgerliche Unruhen und Revolutionen sind hiervon gar nicht zu besorgen. Je freyer die Wahrheit sprechen wird, desto einleuchtender wird sie seyn; desto weniger wird sie also auch die Menschen zu Unordnungen verführen. Die Ursache demnach, warum der Atheism von jeher auch vorurtheilfreye Personen beunruhigt hat und noch beunruhigt, liegt darin, daß man die Gründe und Folgen desselben nicht genug entwickelte. Man findet einen zu großen Abstand zwischen dem gemeinen Aberglauben und der absoluten Irreligion; man glaubt also, einen weisen Mittelweg einzuschlagen, indem man gewißermaßen den Irrthum mit der Wahrheit zu vermählen sucht; man läßt allenfalls das Princip zu, aber man verwirft die Folgerungen;

gen; so behält man das Phantom bey, und wird nicht gewahr, daß dieses über kurz oder lange dieselben Wirkungen und Thorheiten in den Köpfen der Menschen hervorbringen muß, die man doch gerne verhütet oder ausrotten wollte. Die meisten Ungläubigen und philosophischen Reformatoren behauen einen vergifteten Baum, wagen es aber nicht, die Axt an die Wurzel zu legen; als ob aus dieser Wurzel nicht bald derselbe Stamm wieder hervorschießen würde. Die Theologie oder die Religion werden immer brennbaren Stoff enthalten; und dieser wird in der Phanthasie der Menschen sich immer aufs neue entzünden. So lange die Priesterschaft das Recht haben wird, der Jugend die Köpfe zu verdrehen, sie zu gewöhnen, vor Worten zu zittern, die Nationen durch den Namen eines furchtbaren Gottes zu beunruhigen, wird auch der Fanatismus der Tyrann der Geister seyn, und der Betrug wird nach Willkühr in den Staten Verwirrung erzeugen und verbreiten können. Das anfangs unbedeutend scheinende Phantom, durch die Phantasie der Menschen stets genährt, ausgebildet, vergrößert, wird nach und nach ein hinlänglich mächtiger Koloß werden, um alle Köpfe in Verwirrung zu bringen, und bürgerliche Reiche zu zerstören. Der Deismus also ist überhaupt ein System, wobey der menschliche Geist nicht lange verweilen kann. Auf ei-

einer Chimäre erbaut, muß er bald und nothwendig in einen gefährlichen Aberglauben ausarten.

Ich habe absichtlich den Inhalt des Systeme de la nature ausführlicher dargestellt. Weder im Alterthume, noch in den neuern Zeiten, ist der Naturalismus und Fatalismus so vollständig, scheinbar gründlich und blendend, und mit so sorgfältiger Hinsicht auf die entgegengesetzten Systeme der Theologie und Moral vorgetragen worden, wie es von dem Verfasser des Systeme de la nature geschehen ist. Er ist daher auch als der Herold des neuern Atheismus in Frankreich, besonders so wie dieser aus den Schriften der sogenannten Encyklopädisten hervorleuchtet, zu betrachten. Die übrigen französischen Naturalisten haben nur seine philosophischen Gründe wiederholt, weiter ausgeführt, mit ihrem Witze ausgestattet, oder sie durch Spöttereyen über die positive Religion, und die Erkenntnißquelle derselben, die Bibel, zu unterstützen gesucht. Für Leser, die nicht in der philosophischen Speculation sehr geübt, und mit dem Geiste der verschiedenen philosophischen Systeme sehr vertraut sind, kann es daher auch keine gefährlichere Schrift geben, als das Systeme de la nature; zumal da der Verfasser bey allem seinen Eifer für Naturalismus und Fatalismus doch die Nothwendigkeit der Moral behauptet, und diese auf eine eigene Weise zu begründen sucht. In manchen

einzelnen Puncten, besonders was die falschen Religionen, und den Misbrauch des Christenthums betrifft, hat er auch unleugbar Recht, und dieses ist es vorzüglich, was für seine Philosophie überhaupt einnimt.

Die Hauptfrage, von deren Entscheidung die Gültigkeit des Naturalismus und Fatalismus, wie er hier aufgestellt worden ist, abhängt, ist diese: Ob sich das Weltall, wie es ist, namentlich die intellectuale und moralische Welt, einzig aus den Gesetzen der Bewegung der ewigen Materie, aus dem bloßen Mechanismus, erklären lassen? Hier bleiben aber zwey Puncte übrig, die in dem Mechanismus ihre Auflösung nicht finden, die Zweckmäßigkeit der Dinge, und die Freyheit. Die Materie, so weit wir sie durch Erfahrung kennen lernen, ist ein System blinder Kräfte, deren Wirksamkeit freylich gewißen Gesetzen, die in der Natur der Materie selbst ihren Grund haben, unterworfen ist, aus denen sich aber Alles, was wir auf Vernunft zurückführen, schlechterdings nicht herleiten läßt. Ein blindes Schikksal für den Urheber der Zweckmäßigkeit halten; die Vernunft zu einem Producte der Unvernunft machen, ist doch der offenbarste Widerspruch. Wollte man auch eine zweckmäßige Wirksamkeit in der sogenannten leblosen organischen Natur, und auch in der thierischen Welt leugnen; so ist sie doch in der Natur des Menschen unverkennbar. Es existirt eine menschliche Kunst,

die

die nach Zwecken wirkt, und mit welcher die Natur bey ihrer Thätigkeit eine Analogie hat, so daß sich auch die Natur, als das unermeßliche Laboratorium eines unendlich mächtigen und weisen vernünftigen Künstlers ansehen läßt. Das Vermögen des Menschen aber, nach einem Zweckbegriffe zu wirken, für eine zufällige oder gar nothwendige Combination der Bewegkräfte der Materie zu erklären, ist eine Erklärung, die sich nie beweisen läßt, und also auch für die Vernunft ewig unbefriedigend bleibt. Abstrahiren wir von aller Intelligenz, allem vernünftigen Principe in der Natur, so ist die Zweckmäßigkeit der Naturwirkungen schlechthin unbegreiflich. Keine Kraft weiß von der andern; jede wirkt blind und unabsichtlich; wie wäre eine Zusammenstimmung der Kräfte zu Zwecken, und wiederum aller dieser einzelnen Zwecke zu einem Endzwecke im Ganzen möglich? Es ist auch eine auffallende Lücke in dem Systeme de la nature, daß der Verfasser nicht versucht hat, die Zweckmäßigkeit aus den bloßen Bewegkräften der Materie, und mannichfaltigen Combinationen derselben herzuleiten. Muß man aber einmal, um die Zweckmäßigkeit zu begreifen, ein von der Materie wesentlich verschiedenes Prinzip, eine Weltintelligenz, oder ein Princip aller Intelligenzen überhaupt annehmen; so verliert der Naturalismus die Einheit und Selbstständigkeit seines Princips, der sich selbst bewegenden Materie, und kann sich nicht gegen den Theismus behaupten.

Zu einer Prüfung aller der Gründe, die der Vf. für den Fatalismus vorgebracht hat, ist hier nicht der Ort. Sein Naturalism hängt mit diesem aufs genaueste zusammen. Nur Eines hat er hinreichend zu erklären unterlassen, woher das Bewußtseyn der Freyheit beym Menschen stamme, wenn dieser nichts weiter als eine Maschine ist, die durch ein ewig nothwendiges Schicksal determinirt wird? Sein Moralsystem, das er in der Folge entwickelt, steht auch mit seinem Determinismus in dem geradesten Widerspruche. Er giebt einen Unterschied des Guten und Bösen in den menschlichen Handlungen zu. Jenes ist das, was dem Menschen selbst und Andern nützt, dieses ist das, was ihm und Andern schadet. Nach dieser Voraussetzung empfiehlt er also auch Pflichten des Wohlwollens und der Menschenliebe gegen Andere. Wie sind aber diese Pflichten und ihre Erfüllung möglich, wenn bey den Handelnden gar keine Freyheit obwaltet? Herscht in Allem, was der Mensch empfindet, vorstellt, will, und thut, ein nothwendiges Schikſal, so ist alle Moral nur Tand, und alle Moralität Wahn und Täuschung. Der gröſte Böſewicht, deſſen Handlungen ihm selbst und der Gesellschaft am nachtheiligsten sind, handelt alsdenn so, wie ihn das Schikſal mechanisch determinirt, und kann nicht anders handeln; so wie der wohlwollendste edelste Mensch ebenfalls nur ein Werkzeug in der Hand der fatalen Nothwendigkeit ist. Es kann hier weder von Laster und Schuld, noch von Tugend und

Wür-

Würdigkeit, die Rede seyn. Die Moral, welche der Vf. mit seinen theoretischen Principien in Verbindung zu setzen, und sogar aus diesen herzuleiten sucht, ist an sich selbst nur erschlichen, und jenen Principien geradehin entgegengesetzt. Daß aber durch den Naturalismus und Fatalismus alle Moralität aufgehoben wird, und als Chimäre und Täuschung erscheint, ist ein Hauptvorwurf, welchen man dieser philosophischen Vorstellungsart machen kann.

Auf eine unwiderlegliche Art hat der Vf. gezeigt, daß keine theoretische Erkentniß von Gott und seinen Eigenschaften möglich ist, und daß jede Theologie, die eine solche zu enthalten vorgiebt, aus innern Widersprüchen besteht. Eben so richtig urtheilt er auch über die verderblichen Folgen des religiösen Aberglaubens, der Herschsucht der Priester, für das menschliche Geschlecht. Allein Beweise für die Wahrheit seines Naturalismus hat er mit Unrecht hiervon entlehnt. Wenn auch keine theoretische Erkentniß von Gott möglich ist, so sind wir doch zum Glauben an eine intelligente und moralische Gottheit berechtigt, die der Urheber des Reichs der Natur und der Sitten ist, und deren Wesen und Verhältniß zur Welt eben darum nicht erkannt werden kann, weil keine Eigenschaft endlicher Dinge auf sie paßt. Wenn falsche Religionen und Aberglauben verderbliche Wirkungen für die Völker hervorbringen; so kann man keinesweges dasselbe von einer wahren auf Moralität ge-

gründeten Religion, vielmehr muß man schlechthin das Gegentheil behaupten. Daß aus dem verbreiteten Naturalismus und Vernachlässigung aller Religion auch die größte Sittenlosigkeit der Erfahrung nach so wie bey Individuen, so bey Völkern, entspringen kann und wirklich entspringt, hat der Vf. viel zu wenig in Erwägung gezogen. Es mag freylich einzelne Menschen geben, die auch bey naturalistischen Principien, dennoch Rechtlichkeit und Wohlwollen gegen ihre Mitmenschen beobachten, deren Charakter also durch den Mangel an Religion nicht zum Schlimmen ausartet; allein bey dem großen Haufen, selbst der cultivirtesten Nationen, wird aller Erfahrung nach dieses niemals der Fall seyn. Eine moralische Religion wird deßwegen auch immer Bedürfniß und Wohlthat für die Völker bleiben, und eben diese wird auch dem Aberglauben, und jedem hierarchischen Unfuge vorbeugen.

§. 2101.

Im Gegensatze zu dem Systeme de la nature will ich hier gleich das Werk des J. B. Robinet de la nature charakterisiren, das mit jenem ohngefähr um dieselbe Zeit erschien. Der Verfasser verfolgte in demselben folgende vier Hauptzwecke. Er wollte erstlich eine bessere Theo-

Theodicée begründen, als die bisherige Philosophie aufgestellt hatte. Ein durchaus gutes Wesen kann nicht Urheber des Uebels und des Bösen seyn, selbst nicht durch eine bloße Zulassung, die Folge vorheriger guter Rathschlüße war; denn sofern die Gottheit absoluter Beherscher der Ereignisse ist, müssen auch die Folgen von Rathschlüßen in ihrer Gewalt stehen und bey jener Voraussetzung komt man also in Gefahr, die höchste Bosheit mit der höchsten Güte vereinigen zu müssen. Robinet wollte also dagegen zeigen, daß vermöge einer metaphysischen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt das Uebel wesentlich mit dem Guten verbunden sey; daß daher von beyden ohngefähr eine gleiche Summe in der Welt existire; und hieraus ein nothwendiges Gleichgewicht des Uebels und Guten in der Natur entspringe, welches die Harmonie derselben bewirke. Zweytens wollte er die Principien der Erzeugung und Fortpflanzung in der Natur aufklären. Die Analogie der Natur fodert, daß vom Atom, der sich unserer sinnlichen Wahrnehmung entzieht, bis zum leuchtenden Weltkörper, alle Wesen sich auf dieselbe Art wieder erzeugen. Vermöge der Einförmigkeit dieses Gesetzes sehen wir alle Reiche, Gattungen und Arten der Natur sich erneuern und immer wiederkehren. Mit Hülfe einer genauen Logik und einer hinlänglichen Menge von Thatsachen, muß sich also

die einförmige Erzeugung der Naturdinge, die anfangs paradox scheint, mehr als wahrscheinlich machen lassen. Drittens: Da auch der Verfasser der Hypothese der Englischen Philosophen beypflichtet, daß die Moralität sich auf einen besondern Instinct im Menschen gründe, so wollte er den Faden der Untersuchung hierüber da aufnehmen und fortsetzen, wo ihn jene fallen ließen. Er wollte den Mechanismus dieses sechsten (moralischen) Sinnes entwickeln, der den übrigen Sinnen ähnlich, aber edler als sie, und, anstatt daß jene bloß zum Gebrauche des Individuums dienen, für die gesamte Menschengattung bestimt ist. Hiermit hieng denn auch eine Erörterung des Einflußes der Theorie vom moralischen Sinne auf die bürgerliche Gesellschaft und die Gesetzgebung zusammen. Viertens: Unter Geistern versteht Robinet denkende Substanzen, wie auch ihr Wesen und Ursprung beschaffen seyn möge, über welche letztern Puncte er sich nur Muthmaßungen erlaubt. Die Theorie der Thätigkeiten dieser Geister nach den Regeln der Optik und Akustik, als beständigen und unwandelbaren Principien, nennt er die Physik der Geister, die den Beschluß des Werkes ausmacht.

§. 2102.

§. 2012.

Wenn man die Veränderungen der Natur im Allgemeinen betrachtet, so sollte man glauben, daß sie mit sich selbst unaufhörlich mit einer grausamen Beharrlichkeit im Streite sey. Die Zeit bringt sich selbst hervor, und vertilgt sich selbst; sie erzeugt Alles, und verzehrt wieder um ihre eigenen Kinder. Die Elemente dienen sclavisch ihrem sich widersprechenden Willen. Bald helfen sie den Geschöpfen der Natur in ihrer Existenz, und der Erhaltung derselben; bald fügen sie wiederum dazu bey, diese Existenz zu zerstören. So steht in der Natur das Uebel mit dem Guten stets in einem gleichen entgegengesetzten Verhältniße, wie der Vf. durch eine große Mannichfaltigkeit von Beyspielen weiter ausführet. Um seine Erklärung an diesem Verhältniße des Guten und Uebels in der Welt vorzubereiten, stellt er folgende Sätze auf. Erstlich: Die Geschöpfe verlieren in jedem Augenblicke eben so viel an Existenz, als sie davon empfangen. Was nicht ist, wird nicht verändert; es bleibt immer in derselben Negation des Daseyns; was unendlich ist, ist unwandelbar; es kann kein neues Seyn empfangen; aber die endlichen Dinge, die zwischen jenen beyden in der Mitte sind, müssen sich in jedem Augenblicke verändern. Sie haben die Existenz nur zum Thei-

le, und die Portion, welche sie davon auf einmal besitzen, ist die möglich kleinste. Sie ist durch den gegenwärtigen Augenblick begrenzt; denn das Endliche ist schlechterdings keiner Dauer fähig. Könte das Endliche mehr Momente nach einander in demselben Zustande beharren, so würde es auch eine längere Zeit dauern können, und dann würde man die Dauer in der Zeit mit der Ewigkeit verwirren, obgleich die eine eben so wesentlich veränderlich als die andere beständig ist. Die endliche Existenz enthält gleichwohl eine Art von Unendlichkeit. Sie resultirt aus einer unendlichen Summe unendlich kleiner Existenzen, wie eine unendliche Summe unendlich kleiner Ausdehnungen einen endlichen Raum bewirkt. In gewißem Sinne kann man mit Wahrheit sagen, daß die Geschöpfe in jedem Augenblicke leben und sterben. Sie sterben, indem sie in jedem Augenblicke die Existenz verlieren, die sie den Augenblick vorher hatten; und nichts desto weniger leben sie, weil die augenblickliche Existenz, welche sie in einem Momente verlieren, unmittelbar durch eine neue Existenz von derselben Art wieder ersetzt wird. Robinet wendet diese Ideen sehr interessant auf die Schöpfung des Universums an, und beweist daraus, daß eine unendliche Macht erfordert wurde, um das Universum aus der Nichtexistenz zum Daseyn zu erheben, und es in diesem

zu

zu erhalten. Zweytens: Alle Naturdinge müssen sich irgend wovon nähren. Selbst die überall verbreiteten und unter einander gemischten Elemente gereichen einander gegenseitig zur Nahrung. Das Feuer nährt sich von der Luft, und verzehrt außerdem fast alle andere Dinge. Die Luft sättigt sich wiederum mit Wasser, und wird nach dem verschiednen Grade der Sättigung dicker oder dünner genannt. Das Wasser seinerseits wird von Luft und Feuer geschwängert; und die Erde nährt sich von allen den heterogenen Substanzen, die sie aufnimt, und die man als ihre Erzeugniße betrachtet. Der Himmel bietet uns daßelbe Phänomen dar. Es ist keine unwahrscheinliche Meynung, daß die leuchtenden Himmelskörper ihre Nahrung von den Dünsten empfangen, welche ihnen die dunkeln Himmelskörper zusenden, und daß umgekehrt die natürliche Nahrung dieser der Zufluß der Feuertheilchen ist, welche jene ihnen unaufhörlich zuströmen lassen. Daßelbe gilt nun auch auf eine analoge Weise bey den Mineralien, Pflanzen und in der thierischen Natur. Die Erhaltung der Natur überhaupt geschieht also immer auf ihre eigene Kosten. Die eine Hälfte des Ganzen verzehrt die andere, und wird von ihr wiederum verzehrt. Eben diese Nahrung der Naturdinge auf Kosten anderer ist zugleich ein Princip ihrer Zerstörung. Ein drittes Princip der De-

struc-

structur der Naturwesen ist die Reproduction derselben. Die Geschöpfe haben das Leben weniger, um es zu geniessen, als um es auf ihres gleichen fortzupflanzen, und die Arten der Dinge zu erhalten, um deren willen lediglich sich die Natur für die Individuen interessirt. In dem Stoße zweyer Körper gegen einander geht eben so viel Bewegung auf der einen Seite verloren, als von der andern Seite mitgetheilt wird. Eben so in der Hervorbringung eines Wesens durch zwey andere Wesen, verlieren diese beyden eben so viel am Leben, als das neue daran gewinnt. Robinet sucht ausführlich zu beweisen, wie die Natur in der Entwickelung der Organisationen zur Reife von den ersten Keimen des Daseyns an, alles auf die Fortpflanzung richtet, und wie sie am meisten für diesen Zweck bey den Geschöpfen sorgt, wenn auch andere Zwecke, die sonst dem Geschöpfe möglich waren, die aber durch die Umstände gehindert werden, sich nicht sollten erreichen lassen können. Das Alter komt nur dem Individuum zu Gute, und ist auch nur für dieses bestimt, nicht für die Art. Das Individuum, wenn es dem Zwecke der Natur entsprochen hat, ruht sich endlich aus, und geniesst sein eigenes Daseyn. Jedes Individuum hat eine verhältnißmäßige Portion von Kraft, um sein Daseyn fortzupflanzen. Von dieser Kraft ist überhaupt eine gewisse Quantität im

Uni-

Einleitung, die Natur als lebendige Wesen vor-
stellt sie. Die neuen Zeugungen ersetzen also
nur die alten, die gewesen sind.

§. 2103.

Folgerungen: Die Ordnung der Natur
besteht keineswegs in Beziehungen aller Na-
turwesen auf eine einziges. Es ist bloß leerer
Hochmuth der Menschen, wenn sie wähnen,
daß die Harmonie des Universums allein zu
ihrem Vergnügen existirt, entweder um ihren
Geist aufzuheitern, oder um ihren Sinnen zu
schmeicheln. Man hat geglaubt, durch eine
solche Hypothese die Güte Gottes zu ehren;
allein diese Hypothese ist der Traum eines Sy-
bariten, während seine Vernunft schläft, der
entfliegt, sobald seine Vernunft erwacht. Die
Harmonie der Natur ist durchaus nicht um
des Menschen willen, sondern um der Vollkom-
menheit der Natur selbst willen da. Sie be-
steht in der Unendlichkeit der Formen der Ma-
terie, die wieder zwey andere Unendlichkeiten,
der regelmäßigen und der unregelmäßigen For-
men, in sich schließt, und doch ein Ganzes aus-
macht. Sie besteht ferner in den unendlich
mannichfaltigen Eigenschaften der Körper, von
de-

denen keine weder absolut gut, noch absolut böse ist. Sie besteht endlich in der Verschiedenheit der Geister und der Charaktere, wo immer das Gute dem Bösen das Gleichgewicht hält, nicht nur die Wissenschaft der Unwissenheit, die Wahrheit dem Irrthume, die Tugend dem Laster, sondern auch die Vortheile der Wissenschaft, Wahrheit und Tugend die Nachtheile der Unwissenheit, des Irrthums und des Lasters ausgleichen, und zum Besten des Ganzen sämtlich dienen. Die Verbindung des Guten und Uebels war also in dem Plane jeder möglichen Schöpfung endlicher Dinge nothwendig. Jede Veränderung des Einen erzeugt eine proportionirte Veränderung des Andern, und wenn das Schauspiel des Universums im Guten unendlich mannichfaltig ist, so muß es auch alle Nüancen des Uebels haben. Die Mannichfaltigkeit der Natur und ihre Harmonie zum Ganzen erfodert Licht und Finsterniß, Kälte und Wärme, durch das Verhältniß der Himmelskörper zu unserer Erde. Sie ist aber nirgend auffallender, als in der regelmäßigen Succession der Wesen, wo stets die Zerstörung lebendiger Keime andern zum Leben Platz macht: in den schicklichen Mitteln zur Erhaltung der Individuen auf eine gewiße Zeit und zur Fortpflanzung der Arten, welche Mittel gleichwohl wieder wirksam zur Zerstöhrung sind; damit sich keine Art zu sehr zum

Nach-

Nachtheile anderer Arten vervielfältige, und eine zu lange Dauer einer Generation das Gedeihen der folgenden hindere. Achtet man auf die Individuen, so sollte man glauben, daß Alles stirbt, Alles vergeht, Alles vernichtet wird. Achtet man auf die Gattungen, so sollte man glauben, daß Alles ewig und unveränderlich sey. Wie wäre aber dieses Verhältniß in der Natur, diese Harmonie des unendlich Mannichfaltigen zum Ganzen, ohne eine Verbindung des Bösen und Uebels, des Guten und Bösen möglich? Die Harmonie der Natur ist also der vollkommne Einklang des Uebels und des Guten; und hierin besteht die Theodicée. Die vollkommenste Erkenntniß der Harmonie des Universums hat derjenige Geist, der mit der Idee aller Mannichfaltigkeiten des Guten im Universum, auch die Idee aller Formen des Uebels vereinigt. Aus demselben Principe läßt sich nach der Meynung des Verfassers auch die Existenz des Schmerzes insbesondre bey den empfindenden Substanzen rechtfertigen. Die Naturwesen konten nicht empfindende Substanzen seyn ohne Organe zu haben, und diese mußten angenehmen und schmerzhaften Reizen ausgesetzt seyn, damit in dem allgemeinen Systeme der empfindenden Substanzen eine Quantität des Schmerzes existire, die genau der Quantität des Vergnügens gliche. Die Meynung, daß die Summe

der

der angenehmen Empfindungen die Summe der unangenehmen weit übersteige, schon dadurch, daß Menschen und Thiere so viel Mittel in ihrer Gewalt haben, den letzteren auszuweichen, bemüht sich Robiner eifrig, zu widerlegen. Eben die Gleichheit des Uebels und Guten erhält sich auch in den Zuständen und Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft. Der Mensch ist ein geselliges Wesen, mit einem thätigen Geiste und einer Vernunft begabt, die einer unendlichen Vervollkommnung fähig ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist das nothwendige Produkt der Entwickelung jener Fähigkeiten des Menschen, und mit ihr und durch sie werden die Gesetze, der Handel, der Krieg, die Künste, Reichthum und Armuth, Ehre und Schande, und alle übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen in den Plan der Natur aufgenommen. Der Mensch verliert durch die Gesellschaft an seiner ursprünglichen Freyheit; allein er wird dafür durch die öffentliche Sicherheit entschädigt. Indem er sich des Rechts begiebt, Güter zu erwerben, ohne alle Rücksicht auf seines Gleichen, erwirbt er ein anderes, sich alle gleichsam zinsbar zu machen, daß sie zu seinem Wohle und seiner Unterhaltung beytragen müssen. Der Schwache wird durch die Unterstützung der Gesetze dem Stärkern gleich. Inzwischen ist nicht zu vergessen, daß in jedem State eben so viele

Men-

Menschen bey dem Unglücke desselben interessirt sind, als andere Bürger bey dem Flore desselben, weil ihr eigener Wohlstand auf das genauste mit dem seinigen verbunden ist. Das Interesse, diese große Triebfeder der menschlichen Handlungen, welche Alles für Alle und gegen Alle in Bewegung setzt, wird gerade so viel Unordnung als Harmonie, so viel Gutes als Uebel in die Gesellschaft hineinbringen. Erwägt man die Staten, daß es darin Regenten, Gesetze, eine Religion, eine Moral, eine bürgerliche Ordnung, einen Handel, gehorsame und treue Völker, patriotische Helden, unentbehrliche Obrigkeiten giebt; so kann man nicht umhin die bürgerliche Gesellschaft zu bewundern. Denkt man aber zugleich an die Meuchelmorde, Meyneide, Verräthereyen, Räubereyen, Treulosigkeiten, Metzeleyen, an die Verbrechen aller Art, die sich ebenfalls in Staten ereignen, und ergriffen, so wird man vom Unwillen erfüllt, und sich geneigt, das menschliche Geschlecht zu hassen. Diese entgegengesetzten Empfindungen entspringen natürlich beym Anblicke der entgegengesetzten Scenen, welche die menschliche Gesellschaft darbietet. Gleichwohl muß das genaue und beständige Gleichgewicht des Guten und Uebels, das aus der bürgerlichen Gesellschaft im Ganzen entspringt, uns lehren, das eine um des andern willen zu ertragen, die hohe Idee herabzustimmen, die uns

die Vortrefflichkeit einzelner Menschen von der Gattung geben könte, durch die Betrachtung der ausgezeichneten Bosheit Anderer.

§. 2104.

Robinet wirft die Frage auf: Könte Gott das Uebel in der Welt verhindern? — Es ist ein anerkanter Grundsatz, daß die göttliche Allmacht sich nicht auf das Unmögliche erstrecke. Man kann schlechthin leugnen, daß Gott z. B. einen Berg ohne Thal, oder sonst etwas sich geradezu Widersprechendes, hervorbringen könne, und Niemand wird hierin eine Beschränkung der göttlichen Allmacht finden. Ließe sich also beweisen, daß die Negation des Uebels in der Natur einen Widerspruch enthält, so wäre die obige Frage zur Befriedigung beantwortet. Ferner: Alles Erschaffene ist endlich, und alles Endliche ist unvollkommen und mangelhaft; denn eine Vollkommenheit des Wesens und der Eigenschaften kann nur dem Unendlichen zustehn. Um alles Uebel in der Welt aufzuheben, wäre zuvörderst das einzige Mittel, das ganze Naturſystem so abzuändern, daß gar keine Veranlassung zum Schmerze für die empfindenden Substanzen mehr obwaltete. Dann würde auch alles physische Uebel verschwinden. Der Verſtand

stand und der Wille müßten der Unregelmäßigkeit und Unordnung durchaus unfähig seyn, und bey dieser Einrichtung derselben würde es auch weder Irrthum, noch Laster geben; allein diese vorgeschlagene Abänderung der Natur ist unmöglich. Eine geschaffene Welt, so gut sie seyn mag, ist immer mangelhaft, ihrem Wesen nach, in ihrer Totalität, in jeder Verbindung ihrer Principien, und in jeder Beziehung der Wesen, welche sie enthält, zu einander. Denn weder die Ordnung, die im Universum unter den Elementen herrscht, noch das Gute, das aus den mannichfaltigen Combinationen der Materie hervorgeht, können von einer reinen, absoluten, und vollkommnen Güte seyn, weil dem Unerschaffenen ausschließliche Antheil des unendlichen Wesen sich eben so wenig verträgt, als es einem unendlichen Wesen widerspricht, nur eine beschränkte Güte zu haben. Die Theile des Ganzen können aber hierin nicht mehr begünstigt seyn, als das Ganze selbst. Es ist evident, daß ein Gut frey von allem Uebel ein unendliches Gut seyn würde. Es würde so groß seyn in seiner Art, als es seyn könte, und würde folglich nicht mehr wachsen. Ein absolut reines Glück könte keine Veränderung und Verminderung leiden; denn diese würde eine Mangelhaftigkeit desselben ausdrücken; es ist aber nur das Unendliche, welches

keiner Veränderung oder Verminderung fähig ist. War es nun aber der göttlichen Allmacht unmöglich, das Unendliche hervorzubringen, so konte sie auch nicht eine durchaus gute und fehlerlose Welt schaffen; und was ihr zu einer Zeit unmöglich ist, ist es für sie schlechthin; so daß folglich die Aufhebung des physischen Uebels im Universum eine sich selbst widersprechende Unmöglichkeit ist. Auch die Irrthümer des Verstandes und die Laster des Willens haben eben so in der Unvollständigkeit dieser beyden Vermögen ihren Grund, d. i. darin, daß sie nicht unendlich sind. Erschaffene Wesen können aber nicht unendlich seyn, und es folgt nothwendig auch hier wieder der Schluß: daß es eben so unmöglich für Gott ist, Irrthümer und Laster schlechthin aufzuheben, als dem Verstande und Willen ihre Schranken gänzlich zu nehmen. Die Gottheit mag die Grenzen des Endlichen so weit entfernen, wie sie wolle; sie würde das Endliche nie zum Unendlichen zu machen im Stande seyn. Zwischen einer Intelligenz, die ihrer Natur nach dem Irrthume unterworfen, und einer solchen, die ihrer Natur nach untrieglich ist, giebt es gar kein Mittelding. Nicht mehr zwischen einem absolut gerechten Willen, und einem solchen, der nothwendig der Ungerechtigkeit fähig ist. Die Frage nach der Möglichkeit des physischen und moralischen Uebels im Verhältnisse zur

Gott-

Gottheit, kann man demnach so bestimmen: War es für die Gottheit möglich, eine schlechthin gute Ordnung der Dinge, einen untrieglichen Verstand, und einen absolut gerechten Willen zu erschaffen? Diese Frage wird Niemand zu bejahen wagen. Die absolute Güte, Untrieglichkeit, und Gerechtigkeit sind Eigenschaften der Gottheit allein; sie kann sich derselben nicht entäußern, ohne daß sie aufhörte zu seyn, was sie ist; noch kann sie ein Geschöpf damit begaben, ohne sie sich selbst zu entziehen; was sich widerspricht. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind an sich selbst unverträglich mit einer erschaffenen Welt. So wie ein unendlicher Abstand zwischen dem Nichts und dem Seyn ist, so ist er nicht geringer zwischen dem Geschöpfe und seinem Schöpfer. Man könte sagen, daß Gott, um das moralisch Böse in der Welt zu verhüten, den Menschen unwiderstehlich zum Guten habe bestimmen können. Einige haben sogar geglaubt, daß dies für Gott möglich gewesen seyn würde, auch ohne dem Willen des Menschen Zwang anzuthun. Diese letztere Behauptung erklärt der Verfasser jedoch mit Recht für ganz unverständlich. Der Wille konte schlechterdings nicht anders unabänderlich zum Wollen des Guten bestimt werden, als wenn ihm die Fähigkeit, das Böse zu wollen, durchaus genommen wurde. Behält der Wille die letztere Fähigkeit, so wird er

auch

auch zu beyden Contrarien, dem Guten und dem Bösen, gleich geneigt seyn. Er wird also bald das Gute, bald das Böse wollen, und es ließe sich kein anderer Grund hiervon angeben, als eben das Vermögen des Willens, sich bald zu dem Einen, bald zu dem Andern hinzuneigen. Auch läßt sich nicht annehmen, die Gottheit habe den Menschen in Umstände versetzen können, die für seine natürliche Gerechtigkeit so günstig waren, daß er nie von dieser abgewichen wäre. Was hätten dies für Umstände seyn sollen, bey einem Wesen, deßen natürliche Gerechtigkeit allemal unvollkommen ist, und das folglich dem Laster nicht unbedingt auszuweichen vermag? Es gehört mithin zum Wesen des menschlichen Willens, daß er das Vermögen habe, das Gute und Böse zu wollen, und Gott konte keinesweges denselben unabänderlich zum Guten determiniren, ohne die Natur desselben zu vernichten. Auch würde ein absolut guter Wille eben so unendlich seyn, wie ein absolut böser; und beydes steht mit den Schranken eines endlichen Wesens im Widerstreite. Noch führt Robinet drey andere Sätze aus, die natürliche Folgen aus seinen Principien waren: 1) Es kann nicht mehr und nicht weniger Uebel und Gutes in der Welt geben, als sich wirklich darin befinden; 2) Die vortrefflichsten Wesen sind nothwendig auch die lasterhaftesten, weil die

Summe

Summe des Bösen immer mit der Summe des Guten im Gleichgewicht steht; 3) Es giebt in der Natur keine Art der Dinge, die absolut besser wären, als die andern. Bey seinen Erläuterungen des ersten Satzes will ich nicht verweilen; ich will mich hier nur auf die beyden andern einschränken, sofern sie zu auffallend paradox zu seyn scheinen. Der zweyte Satz geht aus folgendem Raisonnement hervor: Jeder Grad des Guten ist nothwendig verbunden mit einem ihm gleichen Grade des erschaffenen Bösen; diejenigen Substanzen, die den höchsten Grad des Guten enthalten, enthalten zugleich den höchsten Grad des Bösen; die vortrefflichsten Wesen sind also nothwendig zugleich die lasterhaftesten. Man denke sich eine Ordnung vernünftiger Wesen, die den Menschen an Vollkommenheiten eben so weit übertreffen, wie er die Thiere übertrifft; so würden bey jenen auch verhältnißmäßig ärgere Unvollkommenheiten seyn, als bey dem Menschen in Beziehung zu den Thieren sind, die gar keiner eigentlichen Laster fähig sind. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Menschen verhält sich, wie ihre Distanz vom Unendlichen. Je weniger sie der absoluten Unabhängigkeit unterworfen sind; desto unabhängiger sind sie selbst, und desto mehr gleichen sie gewißermaßen der absoluten Unabhängigkeit. Aber je mehr sie auch sich selbst überlassen sind, desto

weiter sind sie entfernt von der Quelle der Ordnung und des absoluten Guten; sie gerathen also desto mehr in Unordnung und Elend, und das macht ihre relativ größere Unvollkommenheit aus. Robinet meynt daher: Eine bessere Welt, als die unsrige, könte nur eine viel schlechtere seyn; aus einer vollkommeren Combination der Elemente würden auch größere Inconvenienzen entstehen; die Meteore würden fürchterlicher seyn; die zarter organisirten Thiere würden zwar eine lebhaftere Wohllust empfinden, aber auch dafür desto empfindlichere Schmerzen leiden: die hellern Geister würden mehr und größere Entdeckungen machen, aber auch die Masse der Irrthümer in eben dem Verhältniße vermehren; der kraftvollere und thätigere Wille würde mehr Fähigkeit zur Tugend, aber auch mehr zum Laster haben. — Noch bewundernswürdiger als die Gradation der Wesen ist, daß ungeachtet der Subordination der niedrigsten Wesen unter die höchsten doch unter ihnen insofern eine vollkomne Gleichheit ist, als diese durch das genaue Gleichgewicht des Guten und Uebels hervorgebracht wird. Woher könte ihre Ungleichheit kommen, wenn sie möglich wäre? lediglich von einer absoluten Güte. In Beziehung auf eine größere relative Güte, die immer durch ein gleiches Laster aufgewogen wird, kann sie wohl zur Unterscheidung einer Art von der andern dienen

nen, ohn sie kann niemals einen Anspruch auf wahre Superiorität geben. Sollte eine Art der Wesen wahrhaft besser, als die andern seyn, so müßte nach Abzug der Summe der Uebel von der Summe des Guten ein Rest von reiner Güte übrig bleiben, und diese reine Güte ist überhaupt nicht im Endlichen zu suchen, wo die beyden Größen des Guten und Uebels stets sich gleich, nach Abzug der einen von der andern nur ein Zero übrig lassen. Der Urheber der Natur hatte auch gar keinen Grund, eine Art der Geschöpfe auf Kosten der übrigen zu begünstigen. Der bloße Wille ist nur ein Motiv für Tyrannen. Bloß die Güte Gottes hat bey der Schöpfung den Vorsitz, und diese stößt ihm durchaus keine gehässige Vorliebe für eine oder die andere Gattung der Dinge ein. Wir bewundern einen König, der auch die Geringsten seiner Unterthanen eben so wenig vernachlässigt, wie seine Günstlinge, und finden hierin den Maaßstab wahrer Größe der Regenten. Sollte der Urheber der Empfindung des allgemeinen Wohlwollens in der Seele der Könige und der Philosophen sich selbst widersprochen haben? Da hätte Er den Fürsten durch die parteyische Art, womit Er selbst die Welt regierte, ein Beyspiel gegeben, wie sie von ihrer Macht einen thörichten Gebrauch machen könten. Die natürliche und nothwendige Gleichheit der Arten der Geschö-

ße aber, die hier gemeynt ist, besteht darin, daß jede gerade soviel Uebel als Gutes habe. Sie haben zwar nicht alle einen gleichen Antheil am Guten und am Uebel; denn es ist in die Augen fallend, daß ein Mensch mehr Gutes und mehr Uebels habe, als eine Pflanze; aber in jeder Art ist die Summe ihrer Uebel der Summe ihrer Güter gleich, und insofern kann keine absolut besser oder absolut schlechter als die übrigen genannt werden. Ein denkendes Wesen hat unstreitig einen Vorzug vor dem bloß empfindenden, die größern Vollkommenheiten des Geistes; hingegen hat es dafür auch Fehler, die seinen Vollkommenheiten gleich sind. Das Thier hat vor der Pflanze das thierische Bewußtseyn voraus, das sinnliche Vergnügen und den Schmerz. Der Mensch hat hundert mal mehr Vollkommenheiten als eine Mücke, aber auch hundert mal mehr Mängel; er hat tausendmal mehr Vergnügen, aber auch tausend mal mehr Schmerzen.

§. 2105.

Der Verfasser geht hierauf zur Erörterung und zum Beweise des zweyten Hauptpunctes über, den er in seinem Werke sich vorgenommen hatte aufzuklären, nehmlich der einförmi-

migen Erzeugung aller Naturwesen. Da diese Materie mehr in die Naturgeschichte, als in das Gebiet der Philosophie gehört; so will ich seine Resultate nur kurz und im Allgemeinen andeuten. Das Schwierigste, so wie das Wichtigste, bey der Theorie der Erzeugung, ist die Hervorbringung des Lebendigen, und die Verschiedenheit der Geschlechter. Robinet giebt der Theorie von den organischen Grundkörperchen (molecules organiques) Beyfall, und sucht diese nur noch vollständiger und richtiger zu machen. Man hat bey jener Theorie nur nicht darauf geachtet, daß, so wenig die Ausdehnung aus dem Einfachen, und wenn auch eine unendliche Menge von einfachen Dingen gegeben würde, eben so wenig das Lebendige aus dem Nichtlebendigen entstehen könne. Man muß schlechterdings lebendige Principien und Urstoffe annehmen, um lebendige Wesen erzeugen zu lassen. Organische Körper können nur organische Körper hervorbringen; nicht mehr und nicht weniger; ist zwischen dem organischen Körper und dem lebendigen noch ein wesentlicher Unterschied; so ist es unmöglich, daß jenes in Verbindung mit andern seiner Art jemals ein lebendiges Thier erzeuge. Es heißt also eigentlich nichts erklärt, wenn Büffon die lebendigen Thiere aus einer Combination bloß organischer Wesen herleitet. Robinet stellt dagegen die Behauptung auf, daß das Lebendi-

ge nur aus dem Lebendigen zusammengesetzt seyn könne, das Thier aus kleinen Thieren, ein bestimtes Thier aus bestimten kleinen Thierchen von derselben Art der Animalität, ein Hund aus kleinen Hundekeimen, ein Mensch aus kleinen Menschenkeimen (d'homoncules germes). Die Verschiedenheit der Geschlechter hält Robinet nicht schlechthin für zur Erzeugung nothwendig; sondern nur bey den Arten, welche sich durch Vereinigung der Geschlechter erzeugen. Mit Recht verwirft er den Unterschied der Geschlechter, den man schon in den kleinen Samenthierchen hat entdecken wollen, die aber lediglich in der Phantasie der Entdecker existirten. Diese ganze Untersuchung des Verfassers ist reich an scharfsinnigen und interessanten Bemerkungen. Seine Idee von ursprünglichen Keimen, aus denen bestimte organisirte und lebendige Individuen und Arten entstehen, wendet er auf die Elemente an. Z. B. das Princip der Luft ist nur ein Keim der Luft; vermöge der Verbindung mit Wasser und Feuer in verschiedenen Graden geht der Keim nach und nach durch verschiedene Zustände des Wachsthums hindurch; er wird zuerst Embryo, dann vollkomne und reife Luft; er wird wieder seinen Keim absondern, veralten, sich auflösen, und sterben. Dieses scheint doch eine zu weit getriebene Anwendung der Hypothese Robinet's zu seyn, und an Spielerey

lerey zu grenzen. Die Luft als Embryo, als Kind; als erwachsene Luft, als Greis, sind von der organischen und thierischen Natur entlehnte Zustände, die in Anwendung auf die rohen Elemente gar keinen Sinn haben. Noch eine sonderbare Idee Robinets muß ich hierbey berühren. Auf unserer Erde fängt die Erzeugung aller Naturdinge unter der kleinsten Form an, die für sie paßt. Der größte Baum ist anfangs nur ein Korn, das der Wind verweht. Der Mensch in seinem Ursprunge ist ein Wurm. Ein Fluß in seiner Quelle ist, wie ein Eimer voll Wasser. Wollen wir nun die Generationen auf den andern Weltkörpern nach denen auf unserer Erde beurtheilen; so würden die Dinge auch hier zuerst nur eine sehr kleine Portion von Existenz haben, die sich nach einer gleichförmigen Gradation immer vergrößert, bis sie den Punct ihrer Vollkommenheit erreichen, bey welchem sie stehen bleiben, ihre Art vervielfältigen, und wieder aufgelöst werden, dem allgemeinen Loose aller Geschöpfe gemäß. Was nun von den Körpern wahr ist, welche die Fixsterne und Planeten enthalten: sollte das nicht auch von den Fixsternen und Planeten selbst wahr seyn? Wo würden aber denn die schönen Theorien von der Formation jener unermeßlichen Weltkörper bleiben; die man aufgestellt hat, wenn diese Weltkörper ebenfalls auf dem Wege der Generation einer

wir von dem ersten erzeugt würden? Sie würden dann nicht von ihrem Anbeginne an die enorme Größe gehabt haben, die sie in ihrem gegenwärtigen Zustande haben: sondern sie hätten dieselbe nach und nach bekommen durch die natürliche Erweiterung eines Keimes, der sich ausdehnt und zunimt. Robinet vermuthete daher, daß die Himmelskörper mit einer besondern Lebenskraft und einem Vermögen begabt seyen, ihres Gleichen hervorzubringen. Sterne erzeugen Sterne; sie werden, so zu sagen, gebohren, wachsen, und sterben. In der That, sagt R., wie viel neue Productionen der Art hat man nicht am Himmel bemerkt? Wie viel andere Sterne sind verschwunden? Mehrere sind sichtbar größer geworden. Seit langer Zeit hat das Gestirn der Plejaden seinen siebenten Stern verlorn; seit hundert Jahren hat das Sternbild des Eridanus zwey neue Sterne bekommen; vier andere sind um den Polarstern entstanden. Im Jahre 1626 verlor das Sternbild des Schwans einen seiner Sterne; zehn Jahre hernach erschien wieder einer an derselben Stelle; aber viel kleiner, als der vorherige; und jetzt ist dieser einer der größten des ganzen Sternbildes. Die Planeten wären nach jener Hypothese ebenfalls mit dem Zeugungsvermögen versehen, und brächten wieder andere Planeten hervor. Wer weiß denn, ob die Sonne nicht ehedem noch andere Planeten gehabt

habt hat, die jetzt gestorben sind? Wer kann dafür bürgen, daß sich in der Folge nicht neue Planeten erzeugen werden. Die Trabanten des Jupiter, die Galilei 1610, und die des Saturn, welche Huygens und Cassini der Vater entdeckten, und der Trabant der Venus, sind vielleicht neugebohren, und darum nicht früher entdeckt worden. (Lebte Robinet zu unserer Zeit, so würde er vermuthlich auch die Entdeckung des Uranus und der Ceres auf dieselbe Weise erklärt haben). Ursprünglich waren die Keime der Sonnen und Planeten verworren unter einander gemischt; denn diese Mischung kann man als nothwendig zur Befruchtung der ersten Keime voraussetzen. Bis dahin lag die Finsterniß auf dem Abgrunde; die dunkeln Keime verhüllten das Licht der andern. Aber nach der Befruchtung trennten sie sich; die Lichtmaterie bevölkerte allmälig die Welt mit Sonnen, und die dunkle Materie brachte mehr oder weniger Planeten um jede Sonne in verschiedenen Entfernungen hervor.

§. 2106.

Das dritte vom Robinet bearbeitete philosophische Hauptstück ist die Hypothese vom moralischem Sinne. In Ansehung dieser will ich nur das ihm Eigenthümliche ausheben.

heben. Man unterscheidet bey jeder Sensation drey Bedingungen: den Gegenstand, welcher unmittelbar auf das Organ einwirkt; das Organ, welches den empfangenen Eindruck zur Seele fortpflanzt; und die Seele, welche ihn aufnimt. Das Object bietet sich dar, ist gegenwärtig; das Organ wird dadurch gereizt; und die Seele empfindet dasselbe. Hierin muß der moralische Sinn mit den übrigen Sinnen analog seyn. Was nur größere Dunkelheit über die Operation jenes verbreitet, ist, daß wir nicht im Stande sind, genau das Organ desselben anzugeben. Aber es finden sich doch immer zwey sich gleich bleibende Eigenheiten bey jener Thätigkeit, nehmlich, daß die Moralität der Handlungen und der Charaktere etwas Empfindbares ist, und daß es keine Empfindung in der Seele geben kann, die nicht einen ihr entsprechenden Mechanismus im organischen Systeme der Maschine hätte. Untersuche man die Sache genauer, so entdeckt man Beziehungen, zwischen dem Organe des moralischen Sinnes, und den Organen des Gesichtes und Gehörs. Jemand sieht einen Menschen, der einen andern tödtet; er sieht ihn, weil das Bild sich in seinem Auge abdrückt; er sieht aber auch zugleich die moralische Bosheit dieser Handlung. Ist hier nicht Grund zur Vermuthung, daß, so wie das Bild des Mörders sich im Auge abdrückt, und der Gegenstand

stand dadurch sichtbar wird, auch die Bosheit auf ihre Art gewiße moralische Fibren afficirt, die in einer besondern Gegend des Gehirnmarkes verbreitet sind, von welcher aus sie sofort mit dem Gesichtsorgane correspondiren, und gemeinschaftlich wirken? Es erzählt mir Jemand dieselbe Handlung. Ich höre die Erzählung durch den Eindruck, welchen die Wörter, (die nichts anders, als Schälle, durch die Bewegung der Zunge verschieden modificirte Bewegungen der Luft sind), auf das innere Organ meines Gehörs machen, zu welchem sie gelangen. Ohne einen weitern Zusatz empfinde ich die Moralität der Handlung, von der man mir sagt. Sollte das nicht daher rühren, daß der Eindruck zugleich den Fibren des moralischen Sensoriums mitgetheilt wird? Das Organ des moralischen Sinnes ist freylich weder das Gesichts noch das Gehörsorgan; aber es scheint, daß in der organischen Anlage des Menschen überhaupt die Nervenfäden, welche durch die Gegenwart moralischer Objecte gereizt werden, und dieselben zur Seele fortpflanzen, eine bestimte Correspondenz mit den Nerven des Gesichts und Gehörs haben; so daß allemal das Organ des moralischen Sinnes zugleich mit den Organen dieser Sinne gereizt wird, sobald nehmlich der Gegenstand von der Art ist, daß er auf den moralischen Sinn Einfluß hat. Gewiße Accorde rühren bekantlich

die Seele. Man unterscheidet bey diesem Phänomen das bloße Hören der Musik, und die Empfindung der Rührung, welche dasselbe begleitet. Gleichwohl muß man zugeben, daß diese disparaten Sensationen in der Seele durch einen organischen Eindruck erweckt werden; daß also in den Organen Etwas seyn muß, was die Empfindung der musikalischen Accorde, und durch diese die Rührung hervorbringt. Der Unterschied ist aber kein anderer zwischen der Erkenntniß einer Handlung oder einer menschlichen Eigenschaft, die wir zuverläßig durch irgend einen Sinn bekommen, und der Empfindung ihrer Moralität, die wir zugleich erhalten, nach den Gesetzen der Organisation und der Verbindung der Seele mit dem Körper. Robinet fragt: Was man denn für Gründe habe, warum man im Nervensysteme keine Fäden annehmen will, die moralischer Impressionen fähig sind; so wie man doch ohne Bedenken solche annimt, die Empfindungen des Gesichts, Gehörs, Geruchs, u. s. bewirken? Das Vorurtheil gegen jene Meynung entsteht daher, daß man sich einmal gewöhnt hat, alle Empfindungen auf die fünf Sinne zu beschränken; und die moralischen Gegenstände afficiren in der That die fünf Sinne nicht. Aber die Farben sieht man, und hört sie nicht; die Töne hört man und schmeckt sie nicht, weil jeder Gegenstand einer von der andern verschiedenen Sensation auch ein ver-

fehle-

Empfindung in der Seele zu erzeugen. Hierdurch die Schwierigkeit von selbst weg, daß, man die Moralität weder sieht, noch hört, noch schmeckt, sie auch nicht durch einen den übrigen verschiedenen Sinn empfunden werden könte. Dieser Sinn ist unendlich vollkommner, als die andern, vielleicht ein durchaus innerer Sinn. Man kann nie etwas anders mit Recht behaupten meynt Robinet, als daß der moralische Sinn kein Sinn des Gesichts, Gehörs, Geschmacks, Geruchs und Gefühls sey; daß sein Gegenstand folglich nichts Sichtbares, Hörbares, Riechbares, Schmeckbares, Fühlbares sey. Dennoch könte er ein Modus des Empfindens, und sein Gegenstand eben so empfindbar seyn, als das Süße und Bittere, das Weiße und Schwarze u. w. sind. Es scheint ferner dem Robinet hinlänglich erwiesen zu seyn, daß die moralischen Unterscheidungen nicht unmittelbar vom Verstande ausgehen; daß sie bloße intellectuelle Begriffe sind, sondern lediglich durch das Gefühl bestimt werden. Man erinnere sich aus der praktischen Philosophie einiger Englischen Moralisten, denen der Verf. huldigt, daß jede tugendhafte Handlung oder Eigenschaft ein Gefühl des Vergnügens oder der Billigung in denen erregt, die Zeugen

selben sind; und eine lasterhafte Handlung oder Eigenschaft ein entgegengesetztes Gefühl. Daraus wird einleuchtend, daß die Wahrnehmung eines solchen Vergnügens oder Misvergnügens die Wirkung eines organischen Spiels ist, gerade so, wie die Wahrnehmung des Süßen und Bittern. Die weitere Philosophie Robinets über den Einfluß des moralischen Sinnes auf die bürgerliche Gesellschaft und die positive Gesetzgebung will ich hier nicht verfolgen, da er in der Hauptsache mit den Ideen der Englischen Moralisten harmonirt. Nur die Ursachen will ich noch anmerken, aus denen er das Verderbniß des moralischen Sinnes herleitet, und die Mittel, welche er angiebt, ihn zu vervollkommnern. Bloß in der Gesellschaft kann der moralische Sinn sich zur Vollkommenheit ausbilden; aber in eben dieser kann er auch zum höchsten Grade von Verderblichkeit ausarten. Eben so sind die Künste das Mittel der Verfeinerung und auch der Verderbung der fünf Sinne. Die erste Ursache der moralischen Verderbnißes der Menschen ist überhaupt die Verfeinerung, besonders in den neuern Zeiten. Nicht als ob die Verfeinerung schlechthin mit der Sittlichkeit unverträglich wäre; vielmehr kann sie diese zur Vollkommenheit erhöhen. Aber sie wird ein Laster und das größte aller Laster, sobald sie für ein Aequivalent wahrer Tugend gehalten wird. Robinet scheint

bey

bey dieser Bemerkung vorzüglich seine Nation im Auge gehabt zu haben. Der natürlichste und wahrste Mensch ist auch der tugenghafteste, und diesem Charakter widerspricht nichts mehr, als der Geist der Falschheit, wo die Menschen wetteifern durch Hinterlist, Verstellung, Schmeicheley, und leere Dienstanerbietungen einander zu betriegen. Dieser Geist der Falschheit ist aber durch die Eitelkeit herschend geworden. Die Erziehung ist nichts weiter als ein Studium der nichtswürdigen Kunst, zu heucheln, um zu gefallen; zu schmeicheln, um zu gewinnen; zu betriegen, um reich zu werden; kurz mit Ehre ein Gauner, Verräther, Hypokrit und Verführer zu seyn. Wie diesen Maximen, deren Häßlichkeit ein Firniß der Politur verbirgt, verbinden die Leidenschaften ihre Kräfte, um ihnen den Triumph über die moralischen Empfindungen zu sichern. Wenn das Interesse der äußern Sinne oft im Widerstreite mit dem des moralischen Instincts ist; so geschieht dies dadurch, daß jene ihre legitimen Rechte über die Schranken ihrer Natur ausdehnen; denn sonst ist der Mensch niemals in der Nothwendigkeit sich gegen die Natur zu empören, um ihr zu gehorchen. Man befriedige also die äußern Sinne nach Maaßgabe des philosophischen Bedürfnißes! Aber man wird ihnen niemals mehr einräumen dürfen, ohne einen gewißen

innern Widerstreit zu empfinden, der uns benachrichtigt, wo das Gute aufhört, und das Böse anfängt. Glücklich ist derjenige, der niemals seine Aufmerksamkeit von diesen Warnungen des moralischen Instincts abwendet. Die Treue, mit welcher er sie befolgt, macht nach und nach seinen moralischen Sinn oder Tact so fein, wie er werden kann; die kleinsten Nüancen des Lasters und der Tugend können dann der Zartheit seines moralischen Geschmacks nicht entgehen. Hingegen ein Mensch, der sich stets den Regungen des natürlichen Wohlwollens versagt, um sich denen der Leidenschaften und der Eigenliebe zu überlassen, wird die Unterschiede der Moralität viel weniger empfinden. Der moralische Instinct erstirbt zwar nie ganz, aber er wird schwächer und verderbt; so, wie man den Sinn des körperlichen Geschmacks durch den Gebrauch starker Gewürze und Getränke verdirbt. Eine dritte Quelle des Verderbnißes der moralischen Empfindungen ist eine eitle Subtilität des Geistes. Der verderblichste Streich, den man je der Moral beygebracht hat, war, daß man sie den Operationen der Vernunft unterwarf. Dadurch daß man die Eingebungen der Natur von einer ungewißen Metaphysik abhängig machte, hat man die Menschen um die Fertigkeit gebracht, Recht und Unrecht zu empfinden. Man hat sie gelehrt, Begriffe zu verbinden und zu analysiren

lyſtem, und den Urſprung derſelben da zu ſuchen, wo er nicht anzutreffen war, und weil man ihn nicht antraf, einen ſolchen zu erdichten. Was für ungeheure Moralſyſteme ſind nicht aus dieſer Licenz entſtanden? Man kann hier wohl mit Wahrheit ſagen, daß der Menſch der tugendhafteſte iſt, der am wenigſten raiſonnirt. Es iſt ſeltſam und dem Unbefangenen faſt unglaublich, wie weit die Schriftſteller über Moral, das Recht und die Politik, uns die Pflichten des Menſchen und Bürgers vergeſſen, zu verachten, gelehrt haben, welche die Natur uns ohne alle Hülfe des Raiſonnements kennen lehren wollte. Wer alſo den reinen und ächten Sinn für die Tugend behalten will, der fliehe jene Leute von Ehre (hommes d'honneur), die mit ſo vielem Anſtande lügen können; jene verfeinerten Menſchen, deren Studium iſt, Andere zu hintergehen; die denen ſchmeicheln, welche ſie verachten; die das Laſter preiſen, das ihr Inneres verabſcheut; die die Unſchuld liebkoſen, um ſie zu verführen. Jeder mache es ſich zum Geſetze, nie im Widerſpruche mit den Empfindungen zu ſeyn, welche die Natur einflößt.

§. 2107.

der vierte Hauptpunct übrig,
et in ſeinem Werke aufklären
ihm ſogenannte Phyſik der
offte hier eine Theorie von den
n und ihren Gründen darzule
gleiche Weiſe mit dem Mate
it dem Immaterialism, vertrüge
ſt mit dem Körper identiſch, ſo
die Erklärung der Seelenthä
uf die Organiſation ein, und
R. den Urſprung, Fortgang, und
mung der Operationen des Geiſtes
darthun. Ohne über den Mec
Gehirns hinauszugehn, wird
en, die ganze Thätigkeit der
in der That ihr Weſen aus
haben. Iſt hingegen der Ge
örper verſchiedene Subſtanz,
heorie darum nicht minder wa
, minder ſicher ſeyn; weil d
e Bild der Modificationen ei
Weſens, die alle durchaus g
e dieſes ſelbſt, ſo innig mit de
rgane verbunden iſt, daß es n
, wo nicht in dieſem exiſtir
erſt zuvörderſt einige Vermu
den Urſprung der menſchliche
nimt an, daß die Seelen von

An

Anbeginne der Schöpfung in den organischen menschlichen Keimen existirt haben. Nicht nur das Sensorium, das materielle Subject, existirte ursprünglich en raccourci in dem organischen Keime, sondern die Seele selbst ganz war darin vor der Befruchtung des Keims, so wie sie im Körper ist, auch nachdem er eine gröſsere Form angenommen hat. Man läſst doch die Geister eine seltsame Rolle spielen, wenn man glaubt, daſs sie seit Jahrhunderten herumirren, und ein Moment ausspüren, où la volupté inspireroit à deux individus le desein de leur former vn étui propre à s'y loger. Die Präexistenz der Keime ist nicht sowohl eine Hypothese, als ein Factum. Sie zeigt sich bey den Thieren, Pflanzen und Mineralien, und die Entwickelung geschieht vor unsern Augen. Der gegenwärtige Zustand des Universums ist nichts anders, als ein bestimter Grad der Entwickelung ursprünglich existirender Samen, deſsen Inbegriff vorher von einem sehr kleinen Umfange seyn muſste. Der Mensch ist nicht bloſs Körper, und nicht bloſs Geist; er ist Geist und Körper zugleich, was auch der Zweck, die Regeln und die Natur dieser Verbindung seyn mögen. Mag man in den Thieren ein immaterielles Princip annehmen, oder nicht, so wird es doch immer wahr bleiben, daſs der Affe mehr Verstand hat, als eine Auster, und daſs, wenn der Affe den bestim-

stimten Grad des Verstandes nicht hätte, es ein anderes Thier unter der Form eines Affen seyn würde. Dem Menschen ist die Verbindung zwischen Geist und Körper noch wesentlicher und nothwendiger. Ohne Seele würde der Mensch ein Thier, und ohne Körper eine Intelligenz von erhabenerer Natur seyn. Der Fetus ist ein Keim, der anfängt sich zu entwickeln. Ein erwachsener Mensch ist ein zur Vollendung entwickelter Fetus, der nichts anders enthalten kann, als was schon ursprünglich in dem Menschenkeime lag. Dieser ist eben so vollkommen in seiner kleinen Person, als in der größeren Form. Er könte sonst nicht Keim eines Menschen seyn, wenn er nicht en abrégé Alles besaße, was zur Oekonomie der menschlichen Natur gehört. Wird dies Alles zugestanden, so ergiebt sich daraus der Beweis von selbst, daß das denkende Subject im Körper gleich ursprünglich im Keime des Körpers existirt hat. Als Corollarium fügt Robinet noch hinzu, daß es dem Geiste an sich selbst gleichgültig ist, ob er mit einem Körper von dem oder dem Umfange verbunden sey. Der Geist wohnt so gut im Fetus, wie in dem Erwachsenen, und die Kleinheit der menschlichen Keime macht sie dadurch gar nicht ungeschikt, ihn zu enthalten. Robinet geht hierauf zur Angabe der Gesetze der Verbindung zwischen Geist und Körper fort. Es

scheint,

scheint, daß diese Verbindung überhaupt ein Geheimniß für die philosophische Wißbegierde bleiben solle. Die Bemühungen der Philosophen haben zum mindesten bisher nur gedient, das Geheimniß immer undurchdringlicher zu machen, weil man, statt die Verhältniße des denkenden Wesens zu der mit ihm verbundenen Materie aufzusuchen, was allein die Art der Verbindung beyder hätte aufhellen können, schlechthin leugnete, daß Geist und Körper Etwas mit einander gemein hätten. Robinet bestimt folgende Gesetze der Verbindung zwischen Geiste und Körper, die aber eigentlich nur die Verbindung selbst aussagen, ohne diese in ihrer Möglichkeit zu erklären, wie doch in der Metaphysik geschehen müßte, wenn man einmal specifisch den Geist vom Körper unterscheidet. Erstlich: Der Körper, wirkt auf den Geist und dieser reagirt auf den Körper. Denn der Geist kann sich nicht verheelen, daß er Eindrücke von den körperlichen Sinnen empfängt. Seine eigene Wirkung auf den Körper aber ist bloß eine Reaction, weil die Determinationen, wovon die willkührlichen Bewegungen der Maschine herrühren, selbst ihren Grund in dem organischen Spiele der Maschine haben. Zweytens: Der Geist in Verbindung mit dem Körper kann nur durch die Dazwischenkunft des leztern wirken. Der Geist empfindet, denkt und will nur mit Hülfe

se der Sinne. Es ist hier nicht die Frage ob er, abgesondert von der Materie, nicht auch empfinden, denken und wollen könne? Hierüber können wir im gegenwärtigen Leben niemals entscheiden, wenn wir auch wollten. Drittens: Die gegenseitige Uebereinstimmung der beyden vereinigten Substanzen, Geist und Körper, hängt, so viel wie möglich, von der körperlichen Organisation ab. Die völlige Uebung der Seelenfähigkeiten fodert die völlige Entwickelung des Gehirns, und eine vollkomne Organisation der äussern und innern Sinne. Der Geist ist ein Kind im Körper eines Kindes. Ein Fehler der Organe stört oder hemmt gänzlich den Einfluß des Körpers auf den Geist, und umgekehrt die Rückwirkung des Geistes auf den Körper. Viertens: Der Geist erkennt sich selbst und empfindet seine Existenz nur durch die Vermittelung des Körpers, mit welchem er vereinigt ist. Empfände der Geist durch sich selbst, so würde er sich nur so empfinden, wie er ist, und dann könte über seine Natur gar kein Zweifel obwalten; er empfände sich als ausgedehnt, oder als unausgedehnt, als körperlich oder unkörperlich, als materielle oder immaterielle Substanz. Allein der Geist empfindet seine Existenz nur in den Eigenschaften, welche er in sich entdeckt, und diese entdeckt er einzig und allein mittelst der Eindrücke, welche er von dem Körper empfängt.

pfangt. Das Bewuſtſeyn ihrer Thätigkeit hat die Seele bloß durch die Neigungen und Abneigungen, welche die äußern Gegenſtände in ihr erwecken. Hätte ſie nie Vergnügen oder Schmerz empfunden, würde ſie auch der Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit nicht fähig ſeyn. Das Kind, das nie das Vermögen, ſeinen Arm zu bewegen, geübt hat, weiß nicht einmal, daß dies Vermögen in ihm wohne u. ſ. w. Kurz die Seele iſt über ihr eigenes Weſen nicht mehr unterrichtet, als über die Weſen anderer Dinge. Sie dringt in ihr eigenes Innere nicht tiefer ein, als in die Maſſe ihres Körpers, deſſen innere Triebfedern ſie eben ſo wenig ſieht oder empfindet. Sie gelangt zur Kenntniß ihrer ſelbſt lediglich durch die Probe, welche ſie von ihren Fähigkeiten macht, und da ſie vom Körper in allen ihren Thätigkeiten abhängt, ſo verdankt ſie ihm auch Alles, was ſie von ſich ſelbſt weiß.

§. 2168.

Robinet unterſucht nun, wie der Zuſtand der Seelen, oder vielmehr ihrer Fähigkeiten, geweſen ſeyn möge, bevor die organiſchen Keime, zu welchen ſie gehörten, befruch-

fruchtet und entwickelt waren? Er stellt hier folgende Resultate auf; Erstlich; Der Geist mit dem organischen Keime verbunden empfindet, denkt und will nicht vor der Befruchtung des Keimes, und bevor nicht die Entwickelung desselben wenigstens angefangen hat. Denn alle Wirksamkeit des Geistes setzt die Wirksamkeit der körperlichen Organe voraus; diese ist aber nicht eher möglich, als bis die organische Maschine des Körpers dazu eingerichtet ist, und hierzu ist die Entwickelung des befruchteten organischen Seelenkeimes erforderlich. Vor der Befruchtung kann dieser keinen äußern Eindruck empfangen; das Sensorium ist noch nicht zubereitet; es ist also auch schlechterdings alsdenn keine geistige Thätigkeit möglich. Inzwischen ist nicht zu vergessen, daß der Mangel an Entwickelung des organischen Seelenkeimes die Functionen des Geistes, so wie des Körpers, nur suspendirt, aber keinesweges vernichtet. Der Keim behält den ganzen Fond seines organischen Apparats, wie er ihn im Körper des Erwachsenen hat; aber das materielle Subject, mittelst deßen die Functionen desselben ausgeübt werden, hat die Bedingungen noch nicht, die dazu gehören. Zweytens: Der Geist in dem organischen Menschenkeime vor der Befruchtung und Entwickelung hat selbst nicht das innere Bewußtseyn seiner Existenz. Denn was

ist

ist der Geist ohne irgend eine Art der Wahrnehmung? Es ist der Geist freylich seinem Wesen nach, aber getrennt oder unabhängig von der Ausübung seiner Vermögen. Weiter wissen wir darüber nichts. Es läßt sich allerdings nicht annehmen, daß ein Geist ohne die Vermögen zu empfinden, zu denken, zu wollen, sich zu erinnern, sey; denn diese Vermögen gehen aus seinem Wesen hervor, ob sie gleich dasselbe nicht ausmachen. Aber ihre wirkliche Ausübung ist dem Geiste nicht wesentlich, besonders soferne er mit dem Körper vereinigt ist, weil sie gänzlich von der Organisation des Körpers abhängt; dahingegen die bloßen Vermögen im Geiste unabhängig vom Körper sich befinden. Die Verbindung des Geistes mit dem Körper besteht nach Robinet also nicht in der gegenseitigen Einwirkung dieser beyden Substanzen, weil die Thätigkeit suspendirt ist vor der Entwickelung des mit dem Körper verbundenen Geistes. Sie besteht auch nicht in der Harmonie ihrer Operationen, weil diese Harmonie nicht zwischen dem Geiste und dem körperlichen Keime existirt, zu welchem jener gehört. Sie ist vielmehr nach Allem, was wir davon einsehen können, das Princip der Communication beyder Substanzen, der Grund der gegenseitigen Correspondenz ihrer Modificationen, der eintritt, sobald die Entwickelung des Menschen-

kei-

keimes wenigstens begonnen hat. Was ist also das Wesen der Seelen überhaupt? Das Wesen eines Dinges ist dasjenige, wodurch das Ding ist, was es ist. Das Wesen der Seele besteht also nicht im Denken; denn die Seele existirt im Keime ohne irgend eine Art des Denkens, ohne irgend einen Gedanken. Es besteht auch nicht in dem Vermögen zu denken, zu wollen u. w. Das Wesen eines Dinges ist nicht der Inbegriff seiner Eigenschaften; das, was es ist, ist es weder durch eine einzelne Eigenschaft, noch durch alle zusammen. Jedes Vermögen liegt in einem Subjecte, aber das Wesen des Subjects ist nicht dies oder das Vermögen. Das wahre Wesen der Seele ist also ein Princip, woraus alle diejenigen Eigenschaften entspringen, welche wir an ihr erkennen. Weiter über die Natur dieses Princips zu fragen, würde anmaaßend seyn. Wir können nun einmal nicht in die Wesen der Dinge eindringen, und es fehlt uns dazu gänzlich an Mitteln. Freylich verbreitet die obige Erklärung des Wesens der Seele wenig Licht über dasselbe. Aber sie sagt zum mindesten so viel aus, daß die Erkenntniß desselben unsere Einsicht übersteige. Das Gefühl, das der Geist von seiner Existenz hat, betrifft nur seine Fähigkeiten, und ihre Ausübung, nicht sein Wesen. Die Frage nach dem Materialismus oder Immaterialismus

mus der Seele, die dadurch ein besonders Interesse bekomt, weil man sie mit der Religion in Verbindung setzt, wozu man gleichwohl kein dringendes Bedürfniß hat, wird nie ihre Auflösung erwarten dürfen. Man muß sich damit begnügen, daß man die Seele von seinem Körper unterscheiden könne, und daß man alle Ursache habe, zu vermuthen, das Spiel der Organe sey noch etwas mehr, als das repräsentative Zeichen der Modificationen einer intelligenten Substanz.

§. 2109.

Ueber die Erzeugung der Geister äußerte Robinet folgende Vermuthung. Der Mensch bekomt Geist und Körper von seinen Eltern durch denselben Act. Der Geist war von jeher mit dem Körper verbunden, der mit ihm ein gemischtes vollendetes Wesen, das menschliche Individuum, ausmachte. In dem Augenblicke, da der befruchtete Keim seine erste Vergrößerung empfängt, ereignet sich ein verhältnißmäßiger Fortschritt in der Aeußerung der Thätigkeiten des dabey gegenwärtigen Geistes. Dieser erste Punct der Entwickelung für die Geister ist das, was man ihre Erzeugung nennt; so wie die Befruchtung, oder die erste Erweiterung des körperlichen Keimes, in dem

gewöhnlichen Sinne die Erzeugung des Körpers ist. So wie sich aber der körperliche Keim im Mutterleibe immer weiter entwickelt, so entwickelt sich auch die Uebung der Geistesfähigkeiten. Mit der Empfängniß des Fetus geht der Geist aus der dumpfen Unthätigkeit hervor, in welcher der Zustand der Nichtbefruchtung ihn erhielt. Seine Fähigkeiten winden sich gleichsam von ihren Banden los. Freylich sind die ersten Wahrnehmungen des Geistes in hohem Grade dunkel und verworren; es ist der kleinste Anfang der Intelligenz; so wie der Embryo existirt mit den kleinsten Elementen der Organisation. Es verhält sich in den Thieren eben so. Der Instinct, als Product des Naturmechanismus, folgt auf gleiche Weise der Entwickelung ihrer Organe, und die Mannigfaltigkeit der thierischen Thätigkeiten ist eine nothwendige Folge der mannichfaltigen Zustände durch welche das Thier vor seiner vollkomnen Reife hindurchgeht, oder vor dem Alter, wo der Instinct Alles hat, wessen er bedarf. Wenn der Instinct eine Substanz zum Principe hätte, die dem Körper fremde, aber ihm doch in Ansehung der Ausübung ihrer Functionen unterworfen wäre, so daß ihr die völlige Ausübung nur mittelst einer gewißen Ausdehnung der körperlichen Substanz zukäme; so müßte man abermals zugestehen, daß bey jeder Erweiterung der

Aus-

Ausdehnung des Körpers auch der Instinct verhältnißmäßig reifer würde, bis er seine vollkomne Stärke erhielte, wenn das Thier vollkommen ausgebildet ist. Diese letztere Voraussetzung ist nun eigentlich im Menschen realisirt durch das Princip der Verbindung zwischen Seele und Körper. Die Disposition des Geistes wird folglich allemal der des Körpers correspondiren; jener wird an der vollkomnern Ausübung seiner Fähigkeiten gewinnen, was dieser an größerer Vollkommenheit seiner Organe gewinnt. Die Intelligenz hat verschiedene Grade der Intensität. Sie hat einen für jede Nüance der körperlichen Organisation. Die Natur an die Gleichförmigkeit ihres Ganges gebunden geht alle Nuancen der Organisation durch, um eine vollkomne Maschine zu bilden, und läßt wiederum den Geist mittelst jener Nüancen alle Zustände hindurchgehen, deren das intellectuelle Vermögen fähig ist, und deren eben so viele sind, als Grade der Organisation. Die Offenbarung aller Fähigkeiten des Geistes richtet sich also genau nach dem Fortschritt der Organisation. Robinet eröetert nun das Verhältniß zwischen dem Geiste und dem Körper von der ersten Entwickelung des Fetus an sehr umständlich, und zeigt, daß die Beschaffenheit der Perceptionen immer sich verändert und lebhafter wird, so wie sich der Menschenkeim nach der Befruchtung

immer mehr vergrößert. Daß hierbey viel Willkührliches ist, erhellt schon daraus, daß der Fetus von allen seinen Perceptionen gar kein Bewußtseyn hat, und keine Beobachtung uns völlig berechtigt, die Lebenskraft von der Seelenkraft zu trennen. Die letztere muß sich freylich in dem Embryo dem Principe nach befinden; aber ob sie in ihm wirksam ist; ob nicht vielleicht der Embryo, so lange er im Mutterleibe ist bis zu dem Momente, wo er sich losreißt, mit der Mutter Ein Ich ausmacht? Das ist eine Frage, welche niemals zur Befriedigung beantwortet werden kann. Robinet selbst hat zwar diese Fragen nicht ganz unberührt gelaßen. Auf die Frage, warum wir uns der Perceptionen, die wir im Mutterleibe hatten, nicht mehr erinnern, wenn wir sie anders wirklich hatten, da wir uns doch der Vorstellungen unserer Kindheit im späten Alter noch erinnern können, erwiedert er, daß jede Empfindung, welche der Geist von seiner Existenz haben kann, sich auf das Bewußtseyn seiner Modificationen, und die Reflexion reducirt, welche er über die Art seines Daseyns anstellt. Ich denke, also bin ich. Ich leide, also bin ich. Der Geist fühlt also seinen gegenwärtigen Zustand niemals anders, als wie durch Reflexion auf sich selbst. Diese Aufmerksamkeit des Geistes auf das, was in ihm vorgeht, ist ohne Zwei-

fel

fel eine der schönsten Prärogativen der Intelligenz. Gleichwohl kann die Seele diesen Vorzug nur erhalten von einer viel vollkommnern Organisation, als die des Fetus, und selbst als die des Körpers in den Jahren der ersten Kindheit ist. Es ist also gar nicht zu verwundern, daß die Seele im Fetus noch nicht empfindet, ob sie existire, und wie sie existire? Die Seele des Fetus mag ihr Daseyn wohl empfinden; aber es ist eine dumpfe, sehr schwache, sehr wenig entwickelte und in sich selbst unterschiedene Reihe von Perceptionen. Daß der Geist folglich auch in reiferem Alter sich seines Zustandes im Mutterleibe nicht zu erinnern vermag, ist aus dem Vorherigen nach R. sehr wohl begreiflich; obgleich R. selbst die Erörterung dieses Punktes schwieriger macht, als sie an sich seyn würde. So schwach auch die Perceptionen des Fetus seyn mögen, so müssen sie doch Eindrücke im Gehirn bewirken, und Spuren derselben zurücklassen. Aber jene Eindrücke im Gehirn des Fetus werden eben so geschwind wiederverwischt, als sie gemacht werden, ohngefähr, wie Eindrücke, die man auf Wasser oder Luft macht. Diese Vergleichung ist um so passender, da das Flüßige die Lücken gleich wieder ausfüllt, welche die Eindrücke in diesen Elementen hervorbringen, und auf gleiche Weise die Materie, welche zur Nahrung der Empfindungsfibren des Fetus dient, auf

diese an allen ihren Enden eindringt, und ohne Mühe Züge auslöscht, die so oberflächlich in das Gehirn des Fetus gleichsam eingezeichnet waren. Was nicht mehr so im Gehirne ist, ist denn auch nicht mehr in der Seele. Daher bleibt uns sogar von unserer frühern Kindheit nichts übrig, als eine verworrene Erinnerung verworrener Perceptionen. Das Bewußtseyn unserer Existenz ist für uns ein Stern, den wir gegen die Zeit seines Culminirens gewahr werden, und dessen Aufgang ein dicker Nebel vor uns verborgen hat. Der Nebel wird so langsam zerstreut, mit einer so wechselnden und mannichfaltigen Degradation, daß es uns schwer und meistens unmöglich ist, das Moment anzugeben, wo der Stern aufgehört hat von ihm bedeckt zu seyn. Die Epoche des ersten Gedankens ist schlechterdings nicht zu fixiren. Unsere tiefe Unwissenheit in diesem Stücke können wir aber doch keiner andern Ursache beymessen, als der Schwäche der Organe, welche, da sie sehr allmälig sich entwickelten, keine heftige Revolution im Geiste hervorbrachten, deren er sich wohl erinnert haben würde. Eben diese Schwäche der Organe ist auch schuld, daß sie uns keine sichere Erinnerung von unserm dermaligen Zustande zurücklassen. Der Mangel der Erinnerung aus den ersten Jahren der Kindheit wird hierdurch allerdings erklärt; allein

lein die Existenz von Perceptionen im Fetus nicht bewiesen. Die Art übrigens, wie Robinet die wirklichen Empfindungen und Vorstellungen aus der materiellen Beschaffenheit der Nerven und des Gehirnes erklärt, enthält nichts besonders Merkwürdiges. Er nimt auch eine Vibration der Nerven an, welche durch die Objecte bewirkt werde, und der mechanische Grund der Sensationen sey.

Die Theodicée Robinet's ist ein in seiner Art sehr scharfsinniger Versuch, die Möglichkeit des Uebels und Böse zu erklären, und in Beziehung auf die Gottheit zu rechtfertigen; der aber doch keine Prüfung der kritischen speculativen Vernunft aushält. Sie beruht auf dem Satze: Es sey ein Widerspruch, daß eine endliche Welt vollkommen sey, und das Uebel und Böse sey also eine nothwendige Eigenschaft derselben. Im Wesentlichen unterscheidet sich hier Robinet vom Leibniz nicht. Es streiten also auch dieselben Gründe gegen ihn, welche gegen die Theodicée des letztern streiten. Es komt gar nicht auf einen Beweis an, daß das Uebel und Böse in einer Welt endlicher Geschöpfe unvermeidlich war; sondern daß es sich mit der Güte, Weisheit und Allmacht Gottes reime, eine endliche unvollkommene Welt, in welcher nach Robinet selbst die Summe des Wohles und des Guten im Gleichgewichte steht, hervorzubringen. Vom Endlichen und Un-

Unvollkommnen zum Unendlichen und Absolut Vollkommnen ist freylich kein Uebergang; und nur das hat Robinet mit mehr Aufwande bewiesen, als nöthig war. Aber vom Unendlichen und Absolut vollkommnen ist umgekehrt auch kein Uebergang zum Endlichen und Unvollkommnen, namentlich zum Moralisch Bösen. Dies war es vorzüglich, was er hätte beweisen sollen, und zu beweisen unterlassen hat. Daß der Unendliche und Absolut Vollkommne nicht eine ihm völlig gleiche Welt schaffen; daß das Geschöpf nicht so vollkommen seyn konnte, als sein Schöpfer; kann man allenfalls zugestehen. Allein wie kann denn das Unendliche und Vollkommenste ein Princip des Endlichen und Unvollkommnen seyn? Das ist noch weniger zu begreifen. Das genaue Gleichgewicht des Wohles und Uebels, der guten und bösen Eigenschaften in den endlichen Naturdingen, ist eine dem Robinet eigene, aber durchaus falsche Hypothese. Sie ist bey ihm durch eine Verwechslung des reinen Verstandesgebrauchs mit dem empirischen erzeugt. Man kann sich von Allem ein Gegentheil als logisch möglich denken, und so kann man sich auch vorstellen, daß, wenn die Geschöpfe gute Eigenschaften haben, ihnen entgegengesetzte üble und böse ebenfalls zukommen müssen. Da nun eine Gradation der relativen Vollkommenheit unter den Geschöpfen statt findet, welche der Analogie nach sich über den Menschen hinaus erstreckt; so konte Robinet mit Anwendung jenes logischen Princips der Contraste den Satz

auf-

aufstellen: Das relativ vollkommenste endliche Wesen ist auch zugleich das relativ unvollkommenste. Der Mensch hat die meisten Vollkommenheiten in dieser sublunarischen Welt, aber auch die meisten Mängel und Fehler in seiner Natur. Der Engel, welcher der Gottheit am nächsten ist, hat die Anlage zur wahrsten Erkenntniß, aber auch zum gröbsten Irrthume, zu den erhabensten Tugenden, aber auch zu den teufelischsten Lastern. Gleichwohl wird jener Satz keinesweges durch die Erfahrung bestätigt. Den leblosen organischen Geschöpfen kann man gar keine Unvollkommenheit beylegen, die der Natur aufgebürdet werden könte, und welche ihrer relativen Vollkommenheit gleich käme. Die Organisation der Elemente, der Mineralien, der Pflanzen, ist so vollkommen und zweckmäßig, wie es die Naturbestimmung jedes einzelnen Dinges und jeder Gattung fodert. Was hat eine in ihrer Art vollendete Pflanze z. B. für Unvollkommenheiten? Etwa daß sie nicht so schön ist, wie eine andre, daß der Kohlkopf kein Eichbaum ist? Dann würde aber jene Pflanze nicht dies bestimte Ding seyn können, was sie doch ist und seyn soll. Oder daß sie emporkeimt, blüht, reift, verwelkt, folglich nicht ewig ist? Aber dann wäre die Pflanze kein endliches vergängliches Ding. Allerdings zerstört oft die Natur in der organischen Schöpfung, aber dies ist mehr ein Verwandeln und Wechseln der Formen, als ein Zerstören. In der thierischen Welt wird jedes Thier so vollkommen in seiner

Art, wie es werden kann. Es läßt sich nie aus der Erfahrung beweisen, daß die Summe des Schmerzes in der thierischen Welt genau der Summe der angenehmen Empfindungen gleich sey. Nicht anders ist der Fall beym menschlichen Geschlechte. Welcher Philosoph hätte die Erfahrung für sich in der Behauptung: daß jeder Mensch gerade so viel angenehme Gefühle, als unangenehme in seinem Leben hätte? Daß er so viel Gutes, als Böses thue? Und doch müßte diese Behauptung durch die Erfahrung bestätigt werden, falls sie gegründet seyn sollte. Im Gegentheile die Erfahrung läßt uns im Ganzen ein grosses Uebergewicht des Angenehmen und Guten über das Uebel und Böse in der Welt erkennen. Es giebt freylich einzelne Menschen, die im Leben sehr unglücklich sind, z. B. Kinder, die ungesund gebohren werden, und eine Zeitlang ihr Leben unter Schmerzen fortschleppen. Bey solchen Individuen ist ein Uebergewicht des Uebels über das Wohl. Es giebt Böswichter, deren Existenz mehr durch Missethaten, als durch nützliche und tugendhafte Handlungen bezeichnet ist. Hier ist, wenn man will, eine größere Summe des Bösen. Aber das gilt nur von Individuen, und beweist gar nicht für Robinet, sondern gegen ihn. Es beweist, daß die Summe des Wohles und Uebels, des Guten und Bösen in der Welt, gar nicht bey den einzelnen Geschöpfen im Gleichgewicht stehe. Robinet führt die Vorzüge und Tugenden der bürgerlichen Gesellschaft an, und stellt die

Mäns-

Mängel und Laster derselben gegen über, als ob sie genau einander gleich seyen. Aber diese Behauptung wird doch auf keine Weise durch die Erfahrung bestätigt.

Mehr Werth für die Philosophie und die Naturkunde hat das zweyte Hauptstück im Robinetschen Werke: über die gleichförmige Erzeugung der Wesen; obgleich das Princip, wovon R. bey seiner Theorie ausgeht, nicht bloß falsch oder wenigstens zu einseitig, sondern auch weit über die Grenzen eines gültigen Gebrauchs, selbst falls es an sich wahr wäre, angewandt worden ist. Er führt die gesamte lebendige Organisation in der Natur auf bloße Entwickelung schon ursprünglich organisirter Keime zurück. Das zur Reife gediehene Naturwesen kann nichts anders enthalten, als was schon in seinem Keime lag; der Keim ist in jenem nur entwickelt worden. Sogar das ganze dermalige Universum ist eine bestimte Entwickelung eines Inbegriffs ursprünglicher Keime, der zuerst ein Universum im Kleinen, Mikrokosmus im eigentlichen Sinne, ausmachte. Zu der Entwickelung bedarf es einer gelegenheitlichen und veranlassenden Ursache, und diese setzt Robinet in die Befruchtung; so daß also die gleichförmige Erzeugung aller Naturwesen darin besteht, daß ihre Keime befruchtet wurden, und sich zur Reife entwickelten. Daß R. die Anwendung dieser Hypothese bis in's Abentheuerliche übertreibt, und auf der andern Seite oft dabey in Spielereyen verfällt, habe ich schon in der-

der Darstellung jener hier und da bemerklich gemacht. So nimt er auch eine Evolution der Sonnen und Planeten aus kleinen Sonnenkeimen und Planetenkeimen an, die einander gegenseitig befruchteten, dadurch ihre Evolution bewirkten, und auf diese Weise erzeugten. Sterne erzeugen Sterne, wie Thiere andere Thiere erzeugen. Sterne werden gebohren, wachsen, blühen, reifen, veralten, und sterben. Auch die Elemente in dem Planeten, welchen wir bewohnen, entwickeln sich durch Befruchtung aus ursprünglichen Keimen. Es giebt eine Luft als Embryo, eine Luft als Kind, als Mann, als Greis. Die Luft, so wie die übrigen Elemente werden gebohren und sterben. In dieser letzten Anwendung der obigen Hypothese und den Folgerungen aus derselben zeigt sich das Spielende und Abentheuerliche zu auffallend, als daß es einer Hinweisung darauf bedürfte.

Das ganze Evolutions und Befruchtungssystem Robinet's ist einseitig und unbefriedigend. Gesetzt auch, daß zu jedem Naturwesen ursprüngliche organische Keime nothwendig wären, so ist freylich eine Entwickelung der in denselben schlafenden Kräfte und Anlagen nothwendig, und diese erfodert einen objectiven Reiz als gelegenheitliche Ursache. Allein mit der bloßen Entwickelung reicht man nicht zur Erklärung aus, und der objective Reiz kann nicht einzig und durchweg in der Befruchtung bestehn. Denn wo nichts zu entwickeln ist, kann nichts ent-

entwickelt werden. Wie könte aber in dem ursprünglichen Menschenkeime, in dem sogenannten hüpfenden Puncte im Mutterleibe, der sich zuerst nach der thierischen Befruchtung bildet, das ganze erwachsene Thier, der ganze erwachsene Mensch, enthalten seyn? Es ist nur ein Machtspruch, der an sich unbegreiflich ist, und dem die Erfahrung schlechthin widerspricht, wenn Robinet behauptet, daß in dem erwachsenen Menschen nichts enthalten seyn könne, was nicht schon ursprünglich im Menschenkeime im Mutterleibe lag. Der Unterschied der materiellen Masse im Körper des Embryo und im Körper eines Mannes ist doch unleugbar; und woher dieser Unterschied? Die Vergrößerung des Embryo, der zum Mann reift, ist doch unleugbar. Sie kann also nicht Entwickelung seyn, und sonach fehlt es im Robinetschen Systeme für diese Vergrößerung als solche an einem genugthuenden Erklärungsprincipe. Ferner müßte man bey der Entwickelungshypothese voraussetzen, daß schon im allerersten Keime des Naturwesens beym Anbeginne der Natur alle folgenden Generationen enthalten gewesen wären, die im Laufe der Zeugungen während der folgenden Jahrhunderte aus jenen Keimen hervorgiengen. In einem einzigen Menschenkeime des Adam oder der Eva lagen schon eine Menge künftige Geschlechter eingewickelt. Freylich klingt es schön, wenn man sagt: In einer einzigen Eichel schlafen künftige Eichenwälder. Nur schade, daß in diesen Behauptungen durchaus kein verständlicher und

begreif-

bearreiflicher Sinn ist. Auch die Befruchtung kann nicht die einzige gelegenheitliche Ursache selbst nach dem Evolutionssysteme seyn. Denn so weit unsere sicheren Beobachtungen reichen, findet sie nur in der lebendigen organischen Natur, im Thier und Pflanzenreiche statt. Eine Befruchtung der Mineralien ist bis jetzt nicht durch Erfahrung bewiesen, sondern nur eine gegenseitige chemische Einwirkung, und noch weniger läßt sie sich bey den Elementen, und bey ganzen Sonnen- oder Planetenkörpern annehmen.

Demnach das Princip, daß die vorhandenen Naturwesen sich aus ursprünglich vorhandenen Keimen entwickeln, ist falsch. Allerdings geht jedes dermalen vorhandene organisirte Naturwesen aus einem organischen Keime hervor, der sich weiter ausbildet. Aber dieser Keim selbst wurde nach einem Gesetze, wovon das Robinetsche System nichts weiß, erst erzeugt. Bey den Elementen, und den ganzen Weltkörpern, giebt es gar keine Entwickelung aus Keimen. Diese sind ursprünglich in ihrer materiellen Masse gleich vollständig, und nur ihre mannichfaltige Mischung und Combination, die Folgen der Bewegung sind, bringen die mannichfaltigen Phänomen hervor, welche die Elemente in ihrer gegenseitigen Wirksamkeit darstellen. Die Erde, als Weltkörper, wurde gleich ganz der Masse nach von der Natur hervorgebracht; es ist eine Ungereimtheit, daß sie sich aus einem kleinen Erdkeime, wie der

Mensch

Mensch aus dem hüpfenden Punkte im Materleibe, entwickelt hätte. Die Thatsachen, deren Robinet erwähnt, daß gewiße Sterne entstanden und verschwunden wären; daß die Sonne die Planeten und Trabanten, die man in den neuern Zeiten entdeckte, erst erzeugt habe; daß Sterne und Planeten nach Analogie der Pflanzen, Thiere, und Menschen gestorben, und darum verschwunden wären, sind lächerliche Misdeutungen astronomischer Entdeckungen und Nichtentdeckungen, die keiner Berichtigung oder Widerlegung werth sind. Daß ein Stern der Bemerkung der Astronomen sich entzieht, rührt ja bloß vom Mangel des Lichtes her, der seinen Grund in der innern Beschaffenheit des Sterns hat. Daher zeigt sich auch der Stern wieder, und zwar kleiner oder größer, wie es die physischen Revolutionen, welche in ihm vorgehen, mit sich bringen.

Was das dritte Hauptstück, die Hypothese vom moralischen Sinne, betrifft, so habe ich schon zur Beurtheilung derselben Einiges oben erinnert, da ich die philosophische Geschichte der Englischen Moralisten erörterte. Robinet hat hier nichts Eigenthümliches, als daß er die Analogie zwischen den fünf äußern Sinnen weiter aufzuklären suchte, ohne daß er sie doch wirklich aufgeklärt, und noch weniger ewiesen hätte. Daraus, daß Jemand beym bloßen Sehen oder Hören eines Mordes, auch innerlich die Ungerechtigkeit desselben fühlt, folgert er, daß

daß hier das Object gerade so auf das Organ des moralischen Sinnes wirke, wie auf die Organe des Gesichts und Gehörs. Diese Meynung wird aber gleich widerlegt, wenn man nur an die Wilden denkt, die Menschen fressen, ohne daß sie die geringste moralische Empfindung der Ungerechtigkeit und Grausamkeit dieser Handlung hätten. Solche Wilde sehen und hören dergleichen Handlungen nicht bloß, als von Andern verübt; sondern sie verüben sie selbst. Man sollte also denken, wenn Robinet's Hypothese von der Congruenz des moralischen Sinnes mit den fünf äußern Sinnen wahr wäre, daß jener noch ungleich mehr bey ihnen in solchen Fällen empört werden müßte, als bey Menschen, welche von Unthaten der Art bloße Zuschauer oder Zuhörer sind. Man braucht sich nicht einmal auf Wilde zu berufen. Selbst unter den cultivirtesten Nationen giebt es Bösewichter, die Ungerechtigkeiten begehen, ohne die Immoralität derselben im Momente des Handelns zu empfinden. Beruhte aber das Bewußtseyn der Moralität auf Impressionen des moralischen Sinnes, ähnlich den Impressionen der äußern Sinne; so müßte das Gefühl der Moralität oder Immoralität gerade dann am lebhaftesten seyn, wenn die Handlung verübt wird; denn hier ist die Impression auf den moralischen Sinn gegenwärtig und am stärksten. Die Erfahrung lehrt gleichwohl das Gegentheil. Der Mensch sieht oft die Schlechtigkeit einer Handlung erst nach derselben ein durch Reflexion

flexion, indem er sie mit dem Gesetze der Moralität zusammenhält. Das Gefühl der Moralität kann also nicht eine unmittelbare Afficirung eines innern moralischen Sinnesorgans seyn. Was Robinet von den Ursachen des Verderbnisses des moralischen Sinnes sagt, ist freylich richtig; aber beweist nichts für seine Hypothese. Dieselben Ursachen können zur Verminderung oder Vermehrung der Moralität in einer Nation beytragen, auch wenn diese in der menschlichen Natur ein ganz anderes Princip hat, und gar nicht von bestimten Afficirungen eines moralischen Sinnesorgans abhängt.

Das vierte Hauptstück des Robinetschen Werkes endlich, die von ihm sogenannte Physik der Geister, drückt gewißermaaßen schon im Titel einen Widerspruch aus. Die Physik ist die Wissenschaft von den Gesetzen der Naturerscheinungen, zu welchen die Geister nicht gehören, die sich also auch nicht auf jene Gesetze zurückführen lassen, wenn man sie nicht zugleich in Körper verwandelt. Robinet that dies im eigentlichen Verstande, ohne jedoch es zu wollen, und daher bemerkte er den Widerspruch im Titel seiner Theorie nicht. Er wollte ein System über die Geister aufstellen, welches den Materialism mit dem Spiritualism vereinigen sollte. Den Vereinigungspunkt beyder Vorstellungsarten glaubte er darin zu finden, daß er jede derselben für sich dogmatisch unentschieden ließ, und die Natur der Seele nur nach empirischen Merkmalen in Beziehung auf seine anderweitigen Hypothesen

von der Natur der Dinge characterisirte. Der Satz ist völlig wahr, daß, wenn die Seele auch geistig ist, ihre geistige Thätigkeit sich doch nur in dem Spiele der körperlichen Organe verräth. Um seine Philosophie über die Seele mit dem Spiritualism verträglich zu machen, setzt also Robinet die Möglichkeit desselben voraus, und spricht immer von der Seele, als ob sie erwiesenermaßen ein geistiges Wesen wäre. Eigentlich aber schildert er nur ihre empirischen Thätigkeiten, und seine Physik der Geister ist nichts weniger als eine rationale Psychologie. Manche Puncte, aus dem empirischpsychologischen Gesichtspuncte betrachtet, hat er inzwischen sehr gut aufgeklärt. Dahin gehört die Erörterung der Ursachen, warum wir von unserm Zustande im Mutterleibe und von den ersten Jahren der Kindheit keine Erinnerung behalten. Seine Erklärungsart der Harmonie zwischen Seele und Körper ist unverständlich.

§. 2110.

In dem zweyten, dritten, und vierten Theile des Werkes de la nature hat Robinet eine rationale Theologie und Kosmologie den Principien seines Systems gemäß vorgetragen, die auch Manches Eigenthümliche und Paradoxe enthalten, sich aber hier nicht ausführlich darstellen

stellen lassen. Ich will hier nur einige seiner merkwürdigsten Resultate mit den bedeutendsten von ihm vorgebrachten Gründen angeben. Es ist für den Menschen bey der gegenwärtigen Beschaffenheit seiner Natur unmöglich, sich einen andern Begriff von den göttlichen Vollkommenheiten zu machen, als welcher denen analog ist, die er sich von gewißen Fähigkeiten der Geschöpfe bildete. Die einfachen Ideen der Existenz, Macht und Erkenntniß sind die Elemente des vollkommensten Begriffs, welchen wir von dem höchsten Wesen zu haben vermögen. Jene Ideen erheben wir zur Unendlichkeit, oder wir denken uns die Eigenschaften, welche die Obiecte derselben sind, unendlich und unbeschränkt, ob wir gleich sie in dieser Unendlichkeit nicht zu begreifen im Stande sind. Da aber das Unendliche nie nach dem Endlichen auch nur analogisch sich beurtheilen läßt, so ist die göttliche Natur für uns schlechthin unbegreiflich. Die gewöhnliche, auch unter den Philosophen hergebrachte, Vorstellungsart von Gott ist ein spiritualistischer Anthropomorphismus. Er entsteht aus der Schwäche der menschlichen Vernunft, die sich ein Wesen zu erkennen anmaaßt, was sich ihrer Erkenntniß durchaus entzieht, und aus dem Misbrauche der Abstraction. Jener Anthropomorphism hat aber mehrere Irrthümer zu Folgen. Er verleitet erstlich, die beschränkten und er-

schaffenen Geister mit dem unendlichen und unerschaffenen Geiste, der Gottheit, zu parallelisiren. Das Denken wird schlechthin für ein gemeinschaftliches Attribut der endlichen Geister und der Gottheit gehalten. Robinet behauptet dagegen, daß weder das Denken, noch das Denkvermögen, Beyden gemeinschaftlich seyn können. Man entzieht durch Abstraction dem Denken und den Vermögen alles, was es Reelles hat, damit es der Gottheit zukommen könne, und eine Qualität, die in Nichts verschwindet, bloß negativ durch die Abstraction von aller Realität geworden ist, kann der Gottheit nicht beygelegt werden. Gott ist also nach R. auch kein denkendes Wesen, und folglich kein Geist, wenn man unter Geist nichts anders, als wie eine Intelligenz versteht. Ueberhaupt sind der Gottheit alle die Attribute nicht beyzumessen, die ihr gewöhnlich zugeschrieben werden. Eine dritte Quelle desselben Irrthums ist die Unvollkommenheit der menschlichen Sprache, und der Einfluß hiervon auf die menschlichen Vorstellungsarten. Da wir uns stets derselben Wörter und Ausdrücke bedienen müssen, um gewisse Attribute der Gottheit und gewisse Fähigkeiten des Menschen zu bezeichnen; so gewöhnen wir uns ohne Unterschied in dem einen und dem andern Falle auch dieselben Begriffe damit zu verbinden, und fassen unter demselben Worte zusammen,

was

was der Gottheit und was dem Menschen gebührt. Wir haben aber nur eine menschliche Sprache und menschliche Ideen, den Dingen angemessen, die unser Verstand begreifen kann, und die also durchaus unfähig sind, etwas übernatürliches auszudrücken. Welch eine thörichte Anmaaßung, Ausdrücke auf Gott anzuwenden, um dasjenige in Ihm zu bezeichnen, was in Ihm unbegreiflich ist! Alle die Eigenschaften, welche man mit den Wörtern Güte, Gerechtigkeit, Verstand, andeutet, sind bloß der menschlichen Natur eigen, auf welche sie nicht seyn können. Von Gott können diese Wörter gar nicht gebraucht werden; auf was für eine Art man sie auch von Ihm möchte brauchen wollen, schlechthin oder mit einem privativen Beyworte. Sogar die Wörter Sehen und Erkennen werden auf Gott angewandt; und in dieser Beziehung sehr arg gemisbraucht. Robinet führt eine Erklärung an, welche Grew (in seiner Cosmologia Sacra, or a Discourse of the Universe, as it is the creature and kingdom of God) von der Dreyeinigkeit Gottes gab, ohne welche, wie dieser meynte, Gott überhaupt nicht erkannt werden könte. Grew behauptete, daß Gott, indem er an Sich Selbst dächte, substantielle Formen von sich bildete, und daß daher der Sohn und der heilige Geist nur substantielle Formen des Vaters seyen.

Man braucht nicht einmal zu fragen: wie Gott, deßen Gedanke unveränderlich und einfach, wie Er ſelbſt iſt, zwey ſubſtantielle Formen von ſich ſelbſt bilden könne? Auch nicht, wenn das erſte ſubſtantielle Bild, das unmittelbar vom Vater hervorgebracht wurde, ein anderes ihm ähnliches erzeugt, warum nicht dieſes dritte göttliche ſubſtantielle Bild ein viertes hervorbringt, und ſo eine unendliche Reihe göttlicher ſubſtantieller Formen erzeugt wird? Der Engliſche berühmte Phyſiker that hier im Grunde nichts weiter, als daß er, ſelbſt ohne es zu bemerken, die Art, wie er die Thätigkeiten ſeiner Seele ſich vorſtellte, auf die Gottheit übertrug. Er wähnt, daß Gott, indem er an ſich denkt, ſubſtantielle Ebenbilder von ſich erzeugt. Aber wenn man ihm nun ſagt, daß die Idee, welche Gott von ſich ſelbſt hat, ſeine eigene Subſtanz iſt, die ſich ſelbſt unmittelbar betrachtet, wie will er das Gegentheil beweiſen? Folgt daraus, daß Gott bey der Betrachtung ſeiner ſelbſt nur eine Idee von ſeiner eigenen Natur hat, daß Er ein Weſen hervorbringt, deßen Exiſtenz reell von der ſeinigen verſchieden iſt? Wenn man ſagt, Gott betrachte ſein Bild, ſo iſt dies eine menſchliche Art zu reden, die von der Beſchaffenheit unſers Vorſtellungsvermögens hergenommen iſt, nach welcher die Ideen oder Bilder der Gegenſtände, die wir

haben,

haben, von der Natur unserer Seele selbst verschieden sind. Aber die Art der Erkentniß Gottes ist gar nicht dieselbe mit der unsrigen. Man kann also nicht sagen, daß Gott auf eine gewiße Weise erkenne, weil wir so erkennen. Da wir überhaupt keine deutliche und gewiße Idee von der Erkentniß Gottes haben, so dürfen wir hierüber schlechterdings nichts behaupten. Wörter haben nie eine Bedeutung an und für sich selbst, sondern nur in ihrer Beziehung zu den Dingen, welche durch sie bezeichnet werden sollen; und man ist ja darin einstimmig, daß keine der Bedeutungen, welche wir dem Worte Erkennen beylegen, auf das unaussprechliche Wesen passe. Es ist eine Nothwendigkeit für die Gelehrten sowohl als die Laien, daß sie nicht von Gott reden können, ohne Wörter an die Stelle der Ideen zu setzen, die ihnen fehlen; und es scheint ein mit dieser Substitution wesentlich verbundener Nachtheil zu seyn, daß man keine andere Idee von Gott hat, als diejenigen, welche die Wörter darbieten. Eine vierte Quelle desselben Irrthums ist die Lehre von ewigen und allgemeinen Ideen der Wahrheit, der Tugend, der Gerechtigkeit, der Ordnung, u. w. Besonders spricht man in diesem Betrachte von der Wahrheit, und was man davon behauptet, wird denn auf Tugend, Gerechtigkeit, Ordnung u. w. angewandt. Die Metaphysiker bilden sich ein, die

Wahrheit an und für sich, abstrahiret vom Denken, von dem Gegenstande des Denkens, und von der denkenden Substanz, zu betrachten, und erklären sie für die Uebereinstimmung irgend eines Gedankens mit irgend einem Gegenstand in irgend einer Intelligenz. Diese Betrachtung, oder den Begriff, welchen sie dadurch zu erhalten wähnen, nennen sie denn eine ewige Idee der Wahrheit, die nothwendig, unveränderlich, unabhängig von allem Erschaffenen und Unerschaffenen, von aller Existenz jeder Art sey. Aber diese abstracte Wahrheit ist keine allgemeine Idee des Wahren überhaupt. Robinet macht bey dieser Gelegenheit sehr lehrreiche Bemerkungen über den Misbrauch der Abstractionen. Die Systeme Plato's, Wollaston's, Clarke's, und anderer Philosophen, in denen freylich viel Erhabenes über die Natur der Wahrheit und Gerechtigkeit vorkomt, die auch, besonders wenn das Einzelne betrifft, nicht alle in gleichem Grade falsch sind, beruhen auf Täuschungen, durch welche die Abstracte in einem Sinne genommen werden, welchen sie nicht haben und ihrer Natur nach nicht haben können. Es liegt bey ihnen allen ein gemeinschaftliches falsches Princip zum Grunde, das sich nach Robinet folgendermaßen ausdrücken läßt: Wenn Jemand in Gedanken alle Intelligenzen in der Welt vertilgte, so könte er sich dennoch die Wahrheit

heit vorstellen. Wenn er sogar in Gedanken alle Wesen vertilgte, so könte er dennoch Beziehungen und Verhältniße derselben denken. Wenn alle Gedanken und alle Gegenstände derselben vertilgt wären; so könte er sich dennoch die Uebereinstimmung der Gedanken mit ihren Objecten einbilden; wenn es endlich auch keinen Schöpfer und kein Geschöpf gäbe, so würde es darum nicht minder gerecht seyn, daß das Geschöpf von seinem Schöpfer abhängig wäre. Hier offenbart sich also ein beständiger Widerspruch.

Die Ideen sind nur Vorstellungen der Dinge. Wo keine Dinge sind, sind auch keine Ideen. Die Ideen existiren nur und können nur existiren in einem Verstande. Wo also kein Verstand ist, da sind auch keine Ideen. Giebt es keine Objecte, keine Intelligenzen, so kann überhaupt nichts vorgestellt werden. Giebt es keinen Schöpfer und kein Geschöpf, wie könte es folglich auch gerecht seyn, daß die Geschöpfe, deren Existenz doch hier, wie die des Schöpfers supponirt wird, von dem Schöpfer abhängig wären? Existiren weder Schöpfer noch Geschöpf, so ist überall nicht einmal etwas möglich. Robinet stimt der Erklärung bey, welche Locke von dem Ursprunge der allgemeinen Begriffe gegeben hat. Angenommen mit Malebranche, daß wir Alles, was wir sehen, in Gott sehen, so würden wir doch nichts mehr darin sehen, als

als was wir nach den Schranken unsers Gesichts darin sehen könten. Da aber unser Gesicht in der That beschränkt ist, wird es jemals die Unermeßlichkeit möglicher Dinge darin sehen können? Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität, wohnen nur in Gott; aber unsere Ideen sind in uns, und nicht in Gott, außer uns. Die Ewigkeit, Nothwendigkeit, Universalität, sind also keine Qualitäten, denen unsere Ideen entsprechen könten. Es ist nicht unsre Idee, die einen allgemeinen Typus ausmacht. Es ist das Wesen der Dinge, welches eine unerschöpfliche Macht unendlich wiederholen kann, und welches dadurch in sich selbst das Muster aller möglichen Individuen derselben Art ist. Unsere Idee ist für uns nur das Bild einer bestimten Zahl ähnlicher Wesen, welche sie umfaßt. Robinet prüft noch andere Gründe für die Objectivität der allgemeinen Begriffe, und der möglichen Erkenntniß jener Objectivität, die ich hier übergehen kann. Wichtiger aber ist ein Einwurf, welchen er selbst gegen seine Vorstellungsart beybringt, und zugleich beantwortet. Nimt man an, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Beschaffenheit sind, wie im Menschen; so vernichtet man die ewigen Ideen der Tugend, die unabhängig von der Ordnung und den Verhältnißen der Dinge bestehen müssen. Robinet leugnet

net die Nothwendigkeit der Folge. Es g
keine wirklich existirende Idee ohne eine
telligenz, in welcher sie sich befindet. Es k
also auch nur ewige Ideen in dem e
gen Geiste geben, und dieser ewige Geist
Gott. Da der Gottheit nie etwas verbor
war, ist, oder seyn wird, so kann man n
menschlicher Art zu reden sagen, daß alle
re Gedanken ewig sind, und daß sie die D
ge nach diesen ewigen Ideen geschaffen ha
Wie können diejenigen, welche die Ideen
der göttlichen Substanz als repräsentative
der der Gegenstände annehmen, entscheid
daß sie von der Ordnung und den Verhä
ßen der Dinge schlechthin unabhängig si
Die Vorstellung eines Objectes setzt vora
daß dieses wirklich existirt, oder war,
wenigstens möglich ist; und daß, wenn
eine nothwendige Relation zwischen zwey
gen annimt, weder das eine, noch das an
von dem correlativen Dinge wirklich unab
gig ist. Auch ist von dieser Art der Unabhängi
hier nicht die Rede. Man will vielmehr, da
Ideen ewig in Gott subsistirt haben vor der
nung und den Relationen der Dinge selbst, n
Er geschaffen hat; erst nach seinen ewigen
habe Gott diese Ordnung und Relationen
stimt; die letztern könten aufhören durch
Vernichtung der Natur, ohne daß Go
Ideen verlöre, welche Er von Ewigkeit g

hat. Er würde sie zwar nicht mehr als Ideen von gegenwärtig wirklich existirenden Dingen haben, aber doch als Ideen von Dingen, die einmal wirklich waren und wiederum wirklich seyn könten. Denn nach dieser Vorstellungsart giebt die bloße Idee Gottes den Dingen die Existenz nicht; es bedarf erst eines förmlichen Schöpfungsactes, um die Existenz zu bewirken. Wenn man unter den ewigen Ideen, die unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge subsistiren sollen, nichts anders verstehet; so ist nach Robinet nicht einzusehen, wie man jene vernichte, indem man behauptet, daß die Güte, Gerechtigkeit, Weisheit, in Gott nicht von derselben Natur seyen, wie im Menschen. Mögen die göttlichen Attribute ihrem Wesen nach noch so verschieden von den menschlichen Tugenden seyn: warum sollte das höchste Wesen nicht ewige Ideen haben sowohl von seinen eigenen Attributen, als von den Tugenden, womit es das Geschöpf begabt hat, und von dem Unterschiede, der zwischen beyden obwaltet? Warum sollten jene Ideen unabhängig von der Ordnung und den Relationen der Dinge in Gott existiren, diese möchten nun wirklich vorhanden seyn oder nicht? Uebrigens Eigenschaften, welche man betrachtet ohne Rücksicht auf Verhältniße, welche sie begründen; oder auf Subjecte, denen sie zukommen, oder auf die Art, wie sie denselben

ben zukommen, haben gar keine Realität. Dergleichen Eigenschaften vernichten, heißt nur leere Phantome zerstreuen, welche die Spitzfindigkeit des Geistes sich selbst auf dem Wege zur Wahrheit entgegenstellt, als ob sie nicht ohnehin mit andern Hindernißen genug zu kämpfen hätte.

§. 2111.

Robinet treibt seine Skepsis an der Angemessenheit und gültigen Anwendbarkeit der gewöhnlichen göttlichen Attribute so weit, daß er das Attribut der Vollkommenheit selbst für auf die Gottheit unpassend erklärt. Der einzige Sinn, welchen wir dem Worte Vollkommenheit beylegen können, ist: daß ein sogenanntes vollkommnes Ding Alles habe und enthalte, was es nach unserer Voraussetzung von einem Zwecke, zum welchem es da ist, haben und enthalten muß. Dieser Begriff der Vollkommenheit kann aber durchaus nicht von einem Wesen gelten, das gar nicht erschaffen ist, und weder Bestimmung noch Zweck hat. Nichts von dem, was in der Natur ist, kann gut oder vollkommen genannt werden, als nur relativ auf einen Zweck, wozu uns die Sache geschickt scheint; anstatt daß Gott eine absolute Vollkommenheit haben muß, die das gerade Gegentheil deßen ist, was wir unter Vollkommenheit denken. Die absolute Voll-

kom-

kommenheit ist aber nicht, wie man gemeiniglich wähnt, der Inbegriff aller relativen. Denn 1) dieser Inbegriff würde auch die Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich schließen, die nichts Uebernatürliches haben, und folglich auch der Gottheit gar nicht angehören können. 2) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten ist immer noch keine absolute gegeben; jede Vollkommenheit der Geschöpfe ist nur gut durch ihre Relation und Uebereinstimmung mit andern. 3) Inbegriff drückt Vielfältigkeit aus; die absolute Vollkommenheit ist über jede Zahl, jede Schranke, erhaben. Es giebt keine unendliche Zahl; die absolute Vollkommenheit aber ist unendlich und einfach. 4) In einem Inbegriffe relativer Vollkommenheiten könte man leicht die einzelnen aufzählen, sie von einander unterscheiden, die eine oder die andern denken. Welche Unterscheidung aber kann statt finden in der absoluten Vollkommenheit, die nur wesentlich Eine ist, die sich nicht theilweise, sondern bloß ganz, oder gar nicht denken läßt? Es ist demnach anmaßend, die absolute Vollkommenheit Gottes gleichsam zu zerstückeln, indem man ihm verschiedene einzelne Attribute beymißt. Wir machen diese Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften nach dem, was wir bey dem Menschen wahrnehmen, und das ist Anthropomorphismus. Um sich aber zu überzeugen, daß

die

die Vollkommenheit Gottes wirklich absolut ist, darf man nur erwägen, daß der Begriff des Relativen nothwendig ein Merkmal der Schranke und Unvollkommenheit mit sich führt, welche doch mit der Unendlichkeit Gottes schlechthin unvereinbar sind. Wenn wir also von der göttlichen Vollkommenheit reden wollen, so bleibt uns nichts übrig, als diese Eigenschaft lediglich in einem negativen Sinne zu nehmen, so daß sie bloß eine reine Negation der Endlichkeit und der relativen Vollkommenheiten der erschaffenen Wesen ausdrückt. Es ließe sich gegen das obige Raisonnement der Einwurf vorbringen: daß die Behauptung, wir hätten keine Idee von der Vollkommenheit schlechthin, auch entweder die Vollkommenheit schlechthin von der Gottheit verneine, oder die Natur der göttlichen Geschöpfe für durchaus von der seinigen verschieden erkläre. Hat uns Gott in Beziehung auf Vollkommenheit Ideen gegeben, welche Er selbst nicht hat, so täuscht Er uns, und er verleitet uns sogar zum Bösen, wenn wir den Ideen der Vollkommenheit folgen, die er uns beygebracht hat, und die doch von der wahren Vollkommenheit entfernt sind. Robinet antwortet: Wenn behauptet wird, daß wir keine Idee von der (absoluten) Vollkommenheit haben, so wird diese damit der Gottheit nicht abgesprochen; sondern es wird nur gesagt, daß die Geschöpfe, deren (relati-

ve) Vollkommenheit wir erkennen, eine von der göttlichen ganz verschiedene Natur haben. Diese Behauptung ist auf der unendlichen Distanz gegründet, die zwischen dem Geschöpfe und dem Unerschaffenen ist. Es findet schlechterdings keine Art von Analogie zwischen den Attributen Gottes, und den Vermögen und Fähigkeiten der Geschöpfe statt. Ferner: Wenn uns auch Gott Ideen von der Vollkommenheit gab, die Er selbst nicht hat; so hat Er uns darum noch nicht getäuscht. Er gab uns Ideen von der relativen Vollkommenheit der Geschöpfe, die wir nach unserer beschränkten Natur zu fassen vermögen; Ideen von der absoluten Vollkommenheit konte Er uns nicht mittheilen, weil sie über die Fassungskraft eines endlichen Wesens hinausgehen. Wenn wir nur den Ideen der Vollkommenheit folgen, so wie wir sie von Gott empfangen haben, so handeln wir unserer Natur gemäß, und erfüllen unsere Bestimmung; wir entfernen uns dann so wenig von der Vollkommenheit Gottes, als wir uns ihr nähern; wir bleiben immer von dieser in einer unendlichen Entfernung; und das Wesen, das uns so geschaffen hat, wie wir sind, kann weder selbst daran Anstoß nehmen, noch uns Böses wollen.

§. 2112.

Auch die Natur eines Geistes ist uns schlechthin unbekannt. Der ganze Spiritualismus richtig erwogen reducirt sich auf den bloßen Satz: daß der Geist eine immaterielle unkörperliche Substanz sey; er reducirt sich also genau besehen auch auf eine bloße Negation. Wenn wir daher die Gottheit, die Engel, die menschlichen Seelen, für Geister erklären; so will das nicht mehr sagen, als, daß jene Wesen eine von der Materie verschiedene Natur haben. Wenn aber auch die Geistigkeit der Gottheit, den Engeln, und den menschlichen Seelen gemeinschaftlich ist; so ist doch diese gemeinsame Eigenschaft für uns ein Nichts, weil sie bloß in der Negation der Materie bestehet. Man kann daher auch keine Verschiedenheit der Gradationen der Geister in Ansehung der Vollkommenheit behaupten, gleichwie es verschiedene Gradationen der Thiere und anderer körperlicher Wesen giebt. Denn nicht weniger, als Gradationen des Nichts. Gradationen der Geister wären nicht mehr und Hieraus fließt die Ungereimtheit der Behauptung derer, welche eine generische Verschiedenheit der Thierseelen, und wiederum der menschlichen im Verhältniße zu den höhern Geistern annehmen, und dadurch den Thierseelen Eigenschaften beylegen, welche sie mit der Gottheit

und den Engeln gemein hätten. Daß wir gleichwohl allen immateriellen Weſen dieſelbe Natur zuſchreiben, die wir bey unſrer Seele wahrnehmen, hat ſeinen Grund in einer Uebereilung des Urtheils. Man ſchließt aus einer Reihe willkührlicher Prämiſſen, ohne die Gültigkeit derſelben vorher überdacht zu haben. Da wir bemerken, daß die ganze Materie von homogener Beſchaffenheit iſt, daß alle Körper ausgedehnt, ſolide, theilbar, beweglich ſind; ſo ſchließen wir daraus auf dieſelbe Homogeneität der Natur in Allem, was nicht materiell iſt, meſſen alſo allen geiſtigen Weſen die Eigenſchaften und Fähigkeiten unſerer Seele bey, ohne einmal zu überlegen, ob dieſes möglich ſey, oder nicht. Robinet wirft die Frage auf: Ob das Denken dem Geiſte überhaupt eben ſo nothwendig zukomme, wie die Ausdehnung dem Körper? Das letztere erkennen wir als nothwendig; aber daß Alles Unkörperliche nothwendig ein denkendes Weſen ſeyn müſſe, wie Des Cartes behauptete, erkennen wir ſo wenig als nothwendig, daß vielmehr das Gegentheil gewiß zu ſeyn ſcheint: das Denken ſey kein nothwendiges Merkmal des Immateriellen. Zu behaupten, daß alles Unkörperliche denke, heißt behaupten, daß das Nichts denke. Daraus, daß ein individuelles unkörperliches Weſen, oder eine einzelne Gattung derſelben, denkt, folgt gar nicht, daß

alle

alle andre unkörperliche Wesen auch denken. Denn die Unkörperlichkeit an sich ist nichts, und kann das Denken nicht begründen. Wir kennen nur zwey Gattungen der Wesen, ausgedehnte und denkende. Also jedes nicht ausgedehnte Wesen denkt. Der Fehler dieses Schlusses fällt in die Augen. Es kann eine Menge Wesen geben, deren Natur von den ausgedehnten und denkenden Wesen sehr verschieden ist. Als Beyspiel immaterieller Wesen, die nicht denken, führt Robinet die sogenannten plastischen Naturen an. Wenn gleich diese, was ihre Wirklichkeit betrifft, nur auf einer Hypothese beruhen, so sind sie doch wenigstens möglich, und mehr bedarf es hier nicht. Die verschiedenen Grade des Denkens aber sind ebenfalls unzureichend, um specifisch verschiedene Gattungen der Geister zu behaupten. Robinet meynt, daß das Denken ein specifisches eigenthümliches Merkmal bloß unserer Seele sey. Denn der Begriff des Denkens, welchen wir haben, ist für uns das Product eines Geistes, der mit einem Körper verbunden ist, oder mit andern Worten, das Denken erkennen wir als eine Modification unsers Geistes bewirkt durch Vermittelung einer materiellen Masse, welche dieser Geist beseele. Dieser Begriff des Denkens aber, wie er doch allein nur für uns möglich ist, paßt lediglich auf die menschliche Seele, und ist auf

keine Weiſe auf geiſtige Weſen anwendbar, die nicht ſolche materielle Körper haben, wie wir. Wir würden überhaupt gar keine Idee von einer Intelligenz haben, wenn wir nicht dächten. Aber wir denken nicht ohne Organe. Man trenne die Seele von ihrem organiſchen Apparate, ſo wird ſie keine Eindrücke mehr von den Objecten empfangen; ſie wird alſo auch nicht mehr auf die Objecte zurückwürken, und überhaupt gar nicht denken. Die Elemente demnach, welche unſere Idee von der Intelligenz conſtituiren, ſind a) die Action der Objecte auf die Sinne; b) die Action der Organe auf die Seele; c) die Reaction der Seele auf jene Eindrücke. Oder: die Thätigkeit des Denkvermögens iſt durchaus und nothwendig abhängig von der organiſchen Thätigkeit des Körpers. Das Denken iſt uns bekannter, ſofern der Körper dabey mitwirkt, wie als Eigenſchaft des Geiſtes. Wir haben auch nur von dem Denken ſelbſt eine innere Wahrnehmung; aber nicht von dem Vermögen zu denken. R. folgerte hieraus, daß es überhaupt weder einen ſchlechthin reinen Gedanken, noch eine ſchlechthin geiſtige Intelligenz gebe, die ſich unabhängig von einem Körper entwickle. Die Gottheit kann daher ebenfalls kein bloß geiſtiges Weſen ſeyn, nach den Begriffen, welche wir Menſchen von einem Geiſte haben und haben können. Auch

die

alität gründet sich auf Verhältnisse,
r unter Geschöpfen statt finden mö-
Beziehung auf die Gottheit ist zwi-
metaphysischen und den moralischen
nur der Unterschied, daß jene nega-
und eben dadurch die Gottheit von
lichen absondern, oder vielmehr über
eben; dahingegen diese positive Qua-
drücken. Jene lassen sich folglich
Gottheit anwenden, wenn sie gleich
les von derselben aussagen; diese aber

§. 2113.

mich nun weiter auf die Analyse
Robinet's auch von den übrigen
Eigenschaften und Relationen zur
gewöhnlich in der rationalen Theo-
enommen zu werden pflegen, einzu-
ill ich nur noch das allgemeine Re-
as er aus seiner ganzen Untersuchung
urz angeben. Die neuere rationale Theo-
t überhaupt nichts weiter, als ein spi-
sischer Antropomorphismus, der mit dem
en materiellen einerley philosophischen Un-
hat. Die metaphysischen Attribute schlie-
n der Gottheit alles Endliche aus, und
n sie eben hierdurch für gänzlich uner-

kennbar und unbegreiflich. Durch die moraliſchen Attribute aber wird Gott mit der Menſchheit analogiſirt; man giebt ihm dieſelbe Natur, welche erſchaffene endliche Weſen haben; und wenn man jene Natur auch zu einer relativ unbeſtimmbar größeren Vollkommenheit erhebt, ſo bleibt ſie doch immer hinter dem Unendlichen zurück, und kann dieſem nie angemeſſen ſeyn. Gott kann alſo weder ein intelligentes, gutes, weiſes, gerechtes Weſen genannt werden, noch auch das Gegentheil. Die Philoſophen haben ſich zu ſehr übereilt, dieſe Eigenſchaften von Gott zu beweiſen, und mit der endlichen unvollkommnen Welt in Harmonie zu bringen; daher ſie in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt wurden. Sie hätten vorher ruhig und unbefangen unterſuchen ſollen, ob jene Eigenſchaften in der That der Gottheit zukommen mögen. Robinet ſucht zuletzt auch ſeine theologiſche Vorſtellungsart mit den Ausſprüchen der heiligen Schrift zu vereinbaren, ſo gut es gehen will. Die poſitiven Theologen möchten gleichwohl Urſache haben, ſehr unzufrieden mit ihm zu ſeyn. Sofern Gott ſich nur als ein Weſen offenbart, das ſey, was es ſey, offenbart Er ſich ſelbſt nur als unbegreiflich.

§. 2114.

viel Intereſſantes und Lehrreiches, ſehr viel Paradoxes, enthalten die ten Theile des Robinetſchen Werature über die Stufenfolge der Na- Er entwickelt hier zuvörderſt das Stetigkeit (lex continui) in ſeiner g auf die Natur, und zeigt, wie den Naturphiloſophen zwar im Allimmer anerkannt; aber bey der ſyn Anordnung und Beurtheilung des r Naturweſen häufig vernachläſſigt . Es giebt nach R. nur einen ein- in der Natur, auf welchen ſich alle gniße zuletzt zurückführen laſſen; Ein hänomen, mit dem alle Phänomene verbunden ſind; Ein einziges Urotypon) aller Weſen. Es gab alſo Ein mögliches Naturſyſtem, ſo wie ung ſeyn mußte, die von der Urſaung, welche alle mögliche Weſen in . Dem Geſetze der Stetigkeit zuchen die Naturdinge Eine einzige , ohne Unterſchied der beſondern Na- Es führt uns nehmlich darauf, hiere, Pflanzen, Mineralien, Modider organiſirten Materie ſind, die emſelben Weſen und ſeinen Eigenheil nehmen, ohne durch etwas An-

deres, als durch das Maaß dieſes Antheils geſchieden zu werden. Die Verbindung der thieriſchen Natur (Animalität) mit der vegetalen erfordert, daß die letztere inſofern an jener Theil habe, als die Stufe nöthig macht, welche ſie in dem Reiche der Naturweſen einnimt. Eben ſo fordert die Verbindung des Vegetalen mit den Mineralen, daß der verhältnißmäßige Grad der Animalität, der ſich in jenem findet, wiederum nach einem relativen Maaße ſichdem Mineralreiche mittheile; weil in einer ununterbrochenen Stetigkeit der Naturweſen, die ſich ſo dicht an einander ſchließen, wie möglich, alle weſentliche Qualitäten des erſten ſich gradweiſe bis auf das letzte nüanciren müſſen, ohne daß die Reihe durch eine unausgefüllte Lücke unterbrochen würde. Robinet geht hierauf zur genauern Beſtimmung des allgemeinen ſowohl als des diſtinctiven Characters der Thierheit über. Gemeiniglich nimmt man Etwas für das Weſen der Thierheit, was nur eine Variation deſſelben iſt. Man bildet einen allgemeinen Begriff des Thiers überhaupt nach beſondern Begriffen der Individuen. Die Aufſuchung des weſentlichen Characters der Thierheit leitet auf die offenbare Unmöglichkeit, irgend ein Naturweſen aus der Claſſe der Thiere auszuſchließen. Robinet ſtellte hier folgende Grundſätze auf: Es exiſtiret keine beſondere

äußere

innere Form, die dem Thiere als
nothwendig wäre. Es existirt aber auch
besondere äußere oder innere Form, die
ig von der Thierheit ausgeschlossen
en Beweis dieser Sätze entlehnt er
ndlosen Mannichfaltigkeit der thieri-
en, und ihrer Verwandlungen. Die
nd oft sehr entfernt von einander in
der Form, und dennoch läßt die Na-
e thierische Geschöpfe nach und nach
alle hindurch gehen. Robinet er-
es durch mehrere interessante aus der
ichte entlehnte Beyspiele. Dann
er die Natur der Organisation
Ein Organ ist ein hohler natür-
Cylinder (un trou allongé). Auf
chem Begriff läßt sich auch die ver-
Organisation zurückführen. Der
Körper, das Meisterstück der Or-
ist nur ein System von biegsamen,
in einander verflochtenen Röhren,
nern Kraft begabt, welche aus ih-
ur entspringt. Jedes Organ ist
kleinern Organen zusammengesetzt;
aus andern noch kleinern Organen;
ht so in einer dem Reichthume der
messenen Progression weiter fort.
sich die Frage: Ob es eine rohe
ebt und geben könne? Robinet
Es existire bloß organische Mate-

terie, und keine rohe. Denn der Plan der Natur iſt einfach und einig. Gäbe es organiſche und nicht organiſche Materie, ſo würde die Einheit und der Zuſammenhang des Naturplans aufgehoben ſeyn. R. ſucht die Unmöglichkeit einer unorganiſchen Materie noch aus mehr andern Gründen zu beweiſen. Sie würde ein Widerſpruch ſeyn, und die Erfahrung kann auch ſchlechterdings keine rohe Materie aufzeigen. Bonnet ſetzt in ſeinem Werke: Contemplation de la nature, die Mineralien als rohe und unorganiſche Subſtanzen den, Thieren und Vegetabilien, welche das Reich der organiſirten Weſen ausmachen, entgegen. Er betrachtet die einen und die andern aus allen Geſichtspuncten, in Hinſicht auf Formation, Wachsthum, Structur, und findet in den Mineralien nichts, was berechtigte, ſie in die Claſſe organiſcher Weſen aufzunehmen; vielmehr was er daran wahrnimt, berechtige, ſie davon auszuſchließen. Organiſation und Nichtorganiſation ſind alſo nach ſeinem Syſteme Modificationen der Materie, und zwar nicht bloß mögliche, ſondern im Univerſum wirklich exiſtirende Modificationen. Robinet erinnert dagegen, daß alle angeführte Gründe zum Beweiſe, daß die Foſſilien aus rohem Stoffe beſtehende, unorganiſche Subſtanzen, ohne Leben und eigenthümliche Thätigkeit, ſeyen, entweder gar nichts, oder das

Ge-

beweisen. Was sich im Allgemei-
n Eigenschaften organisirter Natur-
läßt, läßt sich auch auf die eine
Art von den Mineralien sagen. Es
unmöglich, zu bestimmen, wo die
n aufhört, und die Natur organisirt
auch wo sie es gar nicht mehr zu
. R. beruft sich hier unter andern
Guet wegen der Organisation der
Man muß aber wohl unterscheiden
en Producten der Natur und den
Kunst. Die Kunst setzt zusammen;
le ihre Werke nur Theilweise durch
und Verbindung der Materialien
Producte der Natur sind ganz im
te im Großen; es sind organische
deren Theile sich nicht einer nach
n bilden; sondern die vom Anfange
s in dem Keime vereinigt sind; und
men durch ihren innern Organismus
Eine andre Wirkung dieses Organis-
daß die natürlichen Maschinen andere ih-
che hervorbringen können; die künstli-
aschinen hingegen sind schlechthin un-
r. Die ganze Materie besteht daher
s Samen und Keimen; die Organisa-
eine ihr wesentliche Eigenschaft, die
age aller den Substanzen gemeinschaft-
Vermögen, sich zu ernähren, zu wach-
d ihres Gleichen zu erzeugen. Robi-

net folgert hieraus, daß auch die Materie wesentlich animalisch sey; denn die Vermögen der Ernährung, des Wachsthums und der Erzeugung, welche der gesamten Materie zukommen, machen auch den unterscheidenden Charakter der Animalität aus. Die Gründe und Gegengründe, welche R. umständlich vorträgt, kann ich nicht hier verfolgen. Nur noch einige allgemeine Bemerkungen desselben will ich hinzusetzen. Die Pflanzen sind an den Boden geheftete Thiere (animaux sedentaires). Ihre Ernährung, ihr Wachsthum, und ihre Zeugung geschehen völlig eben so, wie bey den Thieren. R. führt Beyspiele an, daß Pflanzen in Thieren keimten; ein Roggenkorn keimte in dem Magen einer Frau: Schwämme wuchsen im Körper eines Mannes u. w. Wenn auch die Pflanzen kein äußeres Zeichen der Empfindung und Vorstellung geben; so haben wir doch deßhalb kein Recht zu behaupten, daß sie keine hätten. Auch von der Empfindlichkeit der Pflanzen führt Robinet mehrere merkwürdige Fälle an, die sich aber freylich auch anders erklären lassen. Er fragt: ob überall eine Existenz ohne Empfindung und Vorstellung möglich sey? In Ansehung der Pflanzen, meynt er, daß ihre Empfindung zwar sehr schwach, ihre Vorstellungen sehr verworren und dunkel seyen; daß sie aber doch überhaupt Empfindungen und Vorstellungen

hätten

r solchen Beschaffenheit, wie sie
ngemessen wären. Der unter-
rakter der Animalität ist von al-
abhängig; er ist weder mit be-
n und Eigenschaften, noch mit
Oekonomie des Naturdinges,
bunden; weil sich auf Alles die-
uelle Verschiedenheiten gründen.
Grade der Animalität, die für
r nicht mehr wahrnehmbar sind.
esentlichen Merkmale der Ani-
hrung, Wachsthum und Zeu-
nd auch den Steinen, Metal-
rten der Fossilien eigen. Auch
en Animalität. R. schildert
ihre Fähigkeiten, und die
ben. Das Wachsthum ge-
hnen in allen ihren förmlichen
und das ist nur in einem le-
rten Körper möglich. R. ver-
bey seinen Hypothesen zu Ge-
ende und Abentheuerliche. Er
den Mineralien eine gesellige
Sie theilen einander ihre
, wirken auf einander, suchen
ab, behaupten sich durch Ver-
hohen Alter verlieren sie nach
Vermögen, und sterben. R.
e Idee der Animalität auf die

Das

Das Raisonnement des Robinet über die rationale Theologie ist sehr lehrreich, ob es gleich auf der andern Seite, weil es von demselben zu weit getrieben ist, sehr leicht gemisbraucht und für den Atheismus benutzt werden kann. Keiner der ältern Metaphysiker hat so ausführlich und so scharfsinnig die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Eigenschaften bewiesen, als vom R. geschehen ist. Nur darin geht er zu weit, daß er allen Anthropomorphismus schlechthin, und auch die Existenz gültiger Begriffe von den moralischen Eigenschaften Gottes ableugnet. Auch ein Glaube an die Beschaffenheit der göttlichen Natur, wie ihn das Bedürfniß der menschlichen Vernunft fordert, wird gänzlich von ihm abgeschnitten. Eine solche Kritik der rationalen Theologie kann zu nichts Anderen, als zum Atheismus, oder zu einem Indifferentismus führen, der nicht viel besser, als Atheismus ist.

Wenn wir einmal das Daseyn Gottes, als letzten Urgrundes des Vorhandenen, annehmen müssen; so darf die Idee von Gott auch nicht leer bleiben, indem sie sonst eine nichtige Idee wird; sondern wir müssen die Gottheit mit gewissen Merkmalen bestimt denken. Diese Merkmale können wir nicht anders gewinnen, als daß wir sie von der menschlichen Vernunft entlehnen, die wir als das Edelste in der Natur kennen, und jene nur zum Unendlichen und Unbedingten erhöhen. Freylich kann das Endliche nie auch nur ein Ana-

nalogon abgeben, um die Eigenschaften
s Unendlichen danach zu bestimmen. In-
ern entzieht sich die Gottheit schlechthin
r unserer Erkenntniß, und wird für uns
s unendliche Unbekannte. Aber theoretisch
en die Eigenschaften Gottes auch nicht
urch bestimt oder erkannt werden. Jene
rkmale sind bloße Symbole, von der Na-
der endlichen vernünftigen Wesen
genommen, mit denen wir uns die Gott-
denken, und wodurch wir uns ihr ehr-
chtsvoll in unendlicher Entfernung nä-
n. In diesem Sinne legen wir der Gott-
intellectuelle und moralische Eigenschaf-
bey, und betrachten sie zugleich als den
eber der sinnlichen wie der vernünftigen
ur, als moralischen Gesetzgeber und Rich-
Eben diese Eigenschaften sind auch bloß
nstände eines Vernunftglaubens, der
dem Bedürfnisse der Vernunft hervor-
Die Urtheile, daß Gott weder ein den-
s, noch ein nichtdenkendes Wesen, we-
t noch böse sey, vernichten eigentlich
Se Stiff der Gottheit schlechthin; und
ibt also nichts weiter, als das Dilem-
berg, entweder sich dem trostlosesten
mus Preiß zu geben. oder sich an ei-
efe heidenen und vernünftigen Anthro-
: pho pismus zu halten. Der Gott, deßen
s wir glauben, und auf diese Weise
r Natur unserer Erkenntnißart gemäß
den, wird zwar dadurch der menschli-
Na tur gewissermaßen assimilirt. Aber
mu ß nur dabey nicht vergessen, daß
Al ssimilation nur zum Behufe eines

prac-

praktiſchen Gebrauchs der Idee von Gott ſtatt findet, und daß die Vernunft nichts deſto weniger auf eine theoretiſche Erkenntniß Gottes Verzicht thut.

§. 2115.

Nicht bloß als Zeitgenoſſen, ſondern auch wegen der Verwandtſchaft der Studien und der philoſophiſchen Denkart kann dem Robinet an die Seite geſtellt werden Carl Bonnet, obgleich Beyde in vielen Stücken verſchiedener Meynung waren, und auch einander beſtritten. Er lebte gewöhnlich auf ſeinem Landgute Genthod in der Nähe von Genf, und ſtarb im J. 1793. Er war nicht nur ein ſehr gelehrter und denkender Naturforſcher, ſondern auch einer der geſchmackvollſten Schriftſteller; nur daß man ihm vielleicht eine zu ängſtliche Sorge für Correctheit der Sprache und Ründung der Perioden, eine gewiſſe rhetoriſche überladene Elegang, die zur einförmigen Manier wird und am Ende ermüdet, vorwerfen könnte. Mehrere berühmte Hypotheſen zur Erklärung der organiſchen Natur ſind theils von ihm erfunden, theils ausgebildet und auch zur Kenntniß des gröſſern Publicums gebracht worden. Seine Philoſophie hat das Eigenthümliche, daß ſie vom Empirismus aus-

) dennoch durch Schlüsse sich einen
übersinnliche Welt zu bahnen sucht.
) nur sein Verdienst um die empi-
logie, und die Principien und all-
Resultate seines Natursystems kurz
n, da das Detail seiner meisten
en eigentlich naturhistorisch ist, und
zierher gehört. Seine empirische
läßt sich auf folgende Hauptsätze
: Erstlich: Alle unsere Vorstel-
ringen aus den Sinnen, und diese
e Quelle derselben. Ein Blind-
ird niemals Ideen von Licht und
ten, weil ihm das Organ fehlt,
Sensationen nothwendig ist. Wä-
nde zugleich taub gebohren, wäre
hls, Geschmackes und Geruchs be-
für Vorstellungeu könnte wohl sei-
glicherweise erhalten? Selbst das
r eigenen Existenz würde er nicht
wir dieses nur durch Reflexion
Sensationen erhalten können. Die
sind allemal mit dem Bewußt-
en, es sey unsere Seele, die em-
dieses Bewußtseyn ist nichts an-
Gefühl der Existenz; wie könnte
ele, die nie empfunden hätte, je-
wußtseyn ihrer Existenz gelangen?
ja ein verworrenes Bewußtseyn
wäre dies doch nur ein verwor-

neues Gefühl der Exiſtenz, nie aber eine klare Vorſtellung unſerer wirklichen Perſönlichkeit. Zweytens, Die andere Quelle unſerer Ideen iſt die Reflexion. Wenn auch alle unſere Ideen den Sinnen ihren Urſprung verdanken, ſo ſind ſie darum doch nicht alle bloß ſinnlich. Die Reflexion durch Verbindung und Trennung der Vorſtellungen und ihrer Merkmale gelangt mit Hülfe der Zeichen z. B. der Wörter, Grabweiſe zu den abſtracteſten Begriffen. Drittens: Die Gegenſtände ſelbſt oder die Körperchen (corpuscula), die von ihnen ausgehen, wirken auf die Sinne durch einen Eindruck (impulſion). Sie theilen dem Sinnesorgane eine gewiſſe Erſchütterung mit, die ſich ins Gehirn fortpflanzt, und dadurch bekomt die Seele Senſationen. Der Philoſoph kann nicht weiter erforſchen, wie die Bewegung eines Nerven eine Idee in der Seele erzeugen möge. Er nimmt dies alſo ſchlechthin für Thatſache an, und thut Verzicht auf die Erkenntniß der Urſache. Er ſieht ein, daß die Erkenntniß dieſer Urſache mit dem Geheimniſſe der Vereinigung der beyden Subſtanzen, der Seele und des Körpers, zuſammenhange, und daß dieſes Geheimniß unergründlich ſey. Es iſt ihm hinlänglich, zu wiſſen, daß der Bewegung dieſes oder jenes Nerven immer in der Seele dieſe oder jene beſtimte Senſation entſpricht. Er betrachtet die Senſation nicht als die phyſiſche

d unmittelbare Wirkung der Bewe-
Nerven, sondern als die unzertrenn-
ge dieser Bewegung. Die letztere ist
ssermaßen ein natürliches Zeichen der
n, und das Zeichen hat der Schöpfer
ich eingerichtet, so daß es nicht wei-
klären ist. Viertens: Es ist nicht
h, daß die Seele ohne Körper denke.
reine Geister geben, die Ideen ha-
können wir uns durchaus von ihrer
eine Vorstellungen machen. Die Em-
welche wir von unserm Ich haben,
r einig, einfach und untheilbar. Da-
ert Bonnet, daß der Mensch nicht
Materie ist. Er giebt die Existenz
e als einer immateriellen Substanz
der Schöpfer mit einem organisirten
verbunden hat. Der Mensch ist also
zwey heterogenen Substanzen zusam-
tes Wesen. Es erhellt hierbey zu-
aß wir nur Ideen haben durch Ver-
A des Körpers, und je mehr wir uns
zudiren, desto mehr werden wir genö-
den großen Einfluß der körperlichen Ma-
auf alle Operationen unserer Seele an-
nnen. Die Offenbarung lehrt außer-
daß die Seele ewig mit einer Portion
ie vereinigt bleiben, und der Mensch al-
ig aus Leib und Seele bestehn werde.
Seele des Menschen kann deßwegen auch

niemals als reiner Geist handeln; sie kann sich nicht selbst sehen oder berühren; sie sieht und berührt nur Körper durch Hülfe desjenigen, mit welchem sie unmittelbar verbunden ist. Durch die Sinne geräth die Seele in Verbindung mit allem, was sie umgiebt; durch sie eignet sie sich, so zu reden, die ganze Natur an, und erhebt sich selbst bis zu ihrem göttlichen Urheber. Fünftens: Die Seele kann nur Veränderungen erfahren auf Veranlassung von Etwas, das auf die Sinne einwirkt, und durch sie den Eindruck ins Gehirn fortpflanzt, welches der unmittelbare Sitz der Empfindungen und Gedanken ist. Das Spiel und die Modificationen der Fibren des Gehirnes können folglich betrachtet werden als eine Art von Repräsentation der entstehenden Modificationen der Seele. Ob wir uns in Ansehung der Existenz der Körper täuschen, ist hierbey gleichgültig. Wäre auch die gesamte Körperwelt nur eine Erscheinung relativ zu unserer Art wahrzunehmen und zu urtheilen; so würden wir doch nichts desto weniger die Empfindungen von einander unterscheiden; wir würden überzeugt werden, daß einige Empfindungen in unserer Gewalt seyen, andere nicht; daß etwas außer uns sey, was unabhängig von unserm Willen Empfindungen in uns erwecke. Was dies Etwas auch seyn möge; man kann es Materie nennen. Sechstens: Jeder

Sinn

seinen Mechanismus, seine Art zu
ine Bestimmung. Jeder überliefert
eine Menge verschiedener Eindrücke,
viel verschiedenen Sensationen cor-
Wären die Fibren einander voll-
eich, so könnten sie unmöglich so
Dene Eindrücke aufnehmen, und ob-
ung der Seele überliefern. Bon-
daraus, es müsse in jedem Sinne
ibren geben, die für jede Art der
geeignet wären. Er beruft sich
ungsbeweise unter andern auf die
heit der Retractibilität der colorir-
hlen und der Vibrationen von tö-
eninstrumenten. Siebentens: Die
ndet nicht bloß unmittelbar gegen-
erinnert sich auch des Empfunde-
nerket die Neuheit einer Empfin-
wird durch eine solche, die sie schon
hat, nicht so gereizt, wie durch ei-
Durch die Eindrücke muß der Zu-
bren verändert werden. Bonnet
jungfräuliche Fibren (virginité
n, und erklärt daraus das Gefühl
bey einem Eindrucke, welchen wir
nale empfangen. Achtens: Die
nd übt einen Willen; sie hat Trie-
ätig. Diese Thätigkeit, wie ihre
t an sich übrigens auch seyn mö-
Subject haben, in welchem sie sich

äußert, und da läßt ſich kein anderes entdecken, als die empfindenden Fibren. So wie alſo die Sinne auf die Seele wirken, ſo wirkt dieſe wiederum auf jene zurück. Die Seele wirkt zwar nicht wie der Körper, weil ſie nicht Körper iſt; aber der Effect ihrer Thätigkeit entſpricht dem der Thätigkeit eines Körpers. Die Seele alſo erſchüttert nach Willkühr die empfindenden Fibren, wobey ſich aber das Wie nicht einſehn läßt. In Hinſicht auf die Erkenntniß äußert die Seele am meiſten ihre Thätigkeit durch Aufmerkſamkeit; denn wird die Aufmerkſamkeit zu ſehr oder zu lange geſpannt, ſo entſteht in der Seele das unangenehme Gefühl der Ermüdung. Eigentlich ſcheint die Ermüdung nur in den Organen ſtatt zu finden; denn die Seele ſelbſt iſt es, die ſie durch einen Effect ihres Willens bewirkt. Wenn ſie nicht aufmerkſam ſeyn wollte, würde ſie keine Ermüdung empfinden. Daß die Ermüdung aufhört, wenn die Seele die Gegenſtände wechſelt, hat darin ſeinen Grund, weil ſie alsdenn auf andere Fibren wirkt; da es, wie ſchon oben bemerkt worden, wahrſcheinlich iſt, daß jedes Object im Gehirne Fibren hat, die für daſſelbe geeignet ſind. Neuntens: Die Vorſtellungen, welche die Gegenſtände in der Seele erregt haben, erwachen von neuem ohne Dazwiſchenkunft jener. Dieſe Reproduction der Ideen gebührt der Imagi-

und dem Gedächtnisse. Um
oduction zu begreifen, muß man
on der Production der Ideen un-
yn. Diese besteht in einer Erschüt-
isser Fibren des Gehirnes mittelst
rucke des Sinne; iene kann also
Wiederholung dieser Erschütterung
fälle, die doch ihrer Natur nach bloß
r afficiren können, schwächen und
ie Imagination und das Gedächt-
ele Vermögen müssen also ihren Sitz
t haben, und der Sitz kann kein an-
, als das Organ, welches der Seele
n Eindrücke überliefert. Die empfin-
Fibren sind so gebaut, daß die mehr
ger fortgesetzte Thätigkeit der Objecte
r oder weniger dauerhafte Determi-
Hervorbringt, worauf sich das Erin-
rmögen gründet. Was jene Deter-
n sind, läßt sich weiter nicht erklä-
die Structur der empfindenden Fi-
ekannt ist; aber da jeder Sinn sei-
Hanismus hat, so könnte auch wohl
der Fiber den ihrigen haben. Jede
nde Fiber kann daher als ein sehr
Organ betrachtet werden, oder als eine
ne Maschine, welche die Thätigkeit der
auf den Ton stimt, der ihr eigenthüm-
. Das Spiel oder der Effect der Fi-
ß im Wesentlichen aus ihrer ursprüng-

lichen Structur hervorgehen, und dieſe wiederum aus der Natur und der Verbindung der Elemente. Dieſe Elemente hält Bonnet gar nicht für einfache Körper (corps ſimples), ſondern für kleine Beſtandtheile einer kleinen Maſchine, die fähig iſt, die Eindrücke eines Objectes aufzunehmen, der Seele zu überliefern, und wieder hervorzubringen. Jede Art der empfindenden Fiber iſt daher urſprünglich ſo eingerichtet, wie die Art der Einwirkung des Objects beſchaffen iſt. Wenn das Auge nicht ſo wirkt, wie das Ohr, ſo liegt der Grund davon darin, daß die Structur dieſer Organe weſentlich verſchieden iſt, und das Licht nicht ſo wirkt, wie der Schall. Die Fibren für die Perceptionen des Geſichts haben wahrſcheinlich eine andere Einrichtung, als wie die Fibren für die Perceptionen des Gehörs. Ja man kann ſagen, daß jede Perception ein Merkmal habe, wodurch ſie ſich von jeder andern unterſcheidet. Z. B. Jeder colorirte Lichtſtrahl iſt ſeinem Weſen nach unveränderlich; ein rother wirkt niemals ſo wie ein blauer. Es muß alſo unter den Geſichtsfibren eben ſolche Verſchiedenheit geben, wie unter den colorirten Lichtſtrahlen. Man darf ſich eben nicht darüber verwundern, wie die Natur den Bau der empfindenden Fibren ſo habe abändern können, um die ungeheure Verſchiedenheit der Perceptionen zu bewirken, welche wir haben. Kann doch die

liche so unvollkomne, so beschränkte
e Productionen in demselben Fache
ändern! Wie viele verschiedene Fo-
ag sie nicht einer Kette, oder den
einer Kette zu geben! Wie vielerley
ionen lassen nicht dieselben Elemente
ds wenn man annimmt, daß die An-
Verschiedenheiten in ihrer ursprüngli-
haffenheit liegt! Zehntens: Da Ideen
einander erwecken, und alle ihre Ent-
en Sinnen verdanken; so müssen die
den Fibren jeder Art unmittelbar oder
in einem gemeinschaftlichen Wirkungs-
e stehn. Sie können also eine ha-
Disposition erlangen, eine die andere
bestimten und regelmäßigen Ordnung
fern. Diese Disposition bekommen
die öftere Wiederholung derselben
Die Aufmerksamkeit, welche
Sung der Fibren im Gehirne einen
von Stärke ertheilt, hilft auch, die
Wörter dem Gedächtniße einzuprä-
Gehirne läßt sich die Folge vorstel-
Kette von Fibern und Fiberchen
bey welcher die Bewegung sich der
in einer um so sicherern Ordnung
je sicherer das Gedächtniß ist. Die
des Gedächtnißes hängt demnach zu-
der besondern Disposition der Elemen-
m die ihnen eingeprägten Determina-

tionen zu behalten. Es fließt daraus, daß eine Intelligenz, welche den Mechanismus Gehirnes gründlich kennte, und die im grö Detail alles sähe, was sich darin zuträgt, demselben, wie in einem Buche, lesen wü Die bewundernswürdige Menge unendlich ter Organe, für die Empfindung und das Den ken geeignet, würden jener Intelligenz seyn, was uns die Drucktypen sind. Wir blättern in den Büchern und studiren sie; jene Intelligenz würde sich darauf einschränken, die Gehirne zu betrachten. Bonnet nimt keinesweges Spuren oder Bilder im Gehirne an, wie mehrere seiner Vorgänger thaten, um die Imagination und das Gedächtniß zu erklären. Er hält es für philosophischer anzunehmen, daß dieselben Organe, die, durch die Objecte in Bewegung gesetzt, uns so viele Perceptionen verschaffen, so eingerichtet seyen, daß ihre Bestandtheile von der Einwirkung der Objecte gewisse Determinationen empfangen, woraus eine Tendenz entsteht, sich eher auf eine bestimte Weise, als auf jede andere zu bewegen. Das Spiel der Lebensgeister, deren Existenz Bonnet für zu seiner Zeit besser erwiesen hielt, als sie ehedem war, schließt er darum nicht aus. Aber eine flüßige Materie kann niemals der Sitz dauerhafter Eindrücke seyn; sie kann nur mit den soliden Materien concurriren, und von ihnen Eindrücke empfangen, die ihren Lauf in einem

mten Verhältnisse zum dermaligen
ner modificiren. Die Vorurthei-
Bonnet für Modificationen der
it. Wenn alle unsere Ideen an für
ten Fibren hangen, so haben auch
rtheile ihre Fibren. Jene nähren
sen. und verstärken sich mit diesen.
e große Schwierigkeit, sie auszurot-
enn man sie angreift, erstaunt man
ihren hartnäckigen Widerstand; man
r nicht daran, daß man hier eigent-
die Natur kämpfe. Der Wider-
noch grösser, wenn man es unternimt,
acter Jemandes zu ändern, der ein
des Inbegriffs aller Determinationen
e eine unendliche Menge Fibren des-
fangen hat.

§. 2116.

ens: Bonnet knüpfe an die vorher
n psychologischen Prämissen Betrach-
ber die Freyheit an. Sehr häufig
Seele auf Veranlassung einer Idee
ere, und ruft sie endlich ins Bewußt-
ück. Gemeiniglich glaubt man, daß
e Wirkung des Willens sey. Bon-
vischen hält es bloß für einen Effect
der

der verbundenen empfindenden Ihren. Was der Wille hierbey thut, ist von ihm genau untersucht worden, so wie er denn auch das Verlangen, die Ueberraschung, die mit der Wahrnehmung des Schönen verbundenen angenehmen Gefühle, die Leidenschaften, die Träume, die Persönlichkeit, die Verknüpfung der Ideen mit ihren Zeichen seiner obigen Hypothese gemäß aufzuhellen sich bemüht hat. Ihm hier in das einzelne zu folgen, würde eine zu große Weitläuftigkeit nöthig machen. Die Lehre von der Freyheit, meynt er, sey sehr einfach, sehr leicht, und einer völligen Aufklärung fähig, sobald man sie nur aus dem rechten Gesichtspuncte betrachte, ohne auf ein besonderes philosophisches System dabey Rücksicht zu nehmen. Die Freyheit ist nichts weiter, als wie das ausübende Vermögen des Willens. Die Freyheit ist es also nicht nach Bonnet, welche wählt; sondern das thut der Wille; jene realisirt nur die Wahl. Jede Wahl setzt ein Motiv voraus; der Wille hat immer einen Gegenstand; man will nie etwas ohne einen Grund, warum man will, und die Vollkommenheit des Willens, welches philosophische System man auch annehmen möge, wird ewig in der Vernünftigkeit der Motive bestehen. Es giebt keine Tugenden ohne Motive, und die Religion ist nur dazu da, uns die stärksten Motive zur Tugend zu gewähren. Gäbe

es

gleichgültige Freyheit (liberté de rence), so wäre sie zum mindesten des Moralisten, weil sie auf die r keinen Einfluß haben würde. r die Seele sich stets gegen die deut- ht der dringendsten Motive bestim- hätte das, was ihr der gesunden nd dem gegenwärtigen Interesse das ste scheint, keine Einwirkung auf minationen; so würde gar keine Si- hr in der bürgerlichen Gesellschaft ob- eil nichts mehr da wäre, was uns andlungen Anderer Bürgschaft lei- Theologen, welche eine gleichgülti- heit behaupten, setzen sie doch bey hetischen Reden gewiß nicht voraus, en sie sich bestreben, den Menschen ßen Maximen der Tugend und der eit einzuflößen. Alle unsere Fähig- nd einander untergeordnet, und alle zuletzt ursprünglich der Einwirkung cte oder der verschiedenen Umstände, e Uebung und Entwickelung jener be- Wer könte insbesondre die Macht ehung verkennen? Newton von en Eltern in Californien gebohren, wohl die Gesetze des Weltsystems ent- en? Und was thut nicht allein die rzeugung und das Temperament, der unmittelbarsten Wirkungen dieser ist?

ist? Bonnet ist gar nicht der Meynung, daß die Motive die Seele eben so zum Handeln bestimmen, wie ein Körper den andern zur Bewegung bestimt. Der Körper hat in sich selbst kein Princip der Thätigkeit. Aber die Seele hat ein solches von ihrem Urheber empfangen. Ueberhaupt kann man nicht sagen, daß die Motive die Seele determiniren; sondern die Seele determinirt sich selbst nach der Vorstellung der Motive, und dieser metaphysische Unterschied ist wichtig. Vermirrt man diese beyden Dinge, so verwirrt man Alles, und läuft Gefahr, in einen bloßen Naturfatalismus zu gerathen. Behauptet man hingegen, daß die Seele sich stets nach dem determinire, was ihr wirklich oder scheinbar als das Beste vorkommt, so ist man deßhalb nichts weniger als Fatalist. Wäre dies, so würde es eben so viel wirkliche Fatalisten geben, als es Philosophen giebt, die annehmen, daß die Liebe zur Glückseligkeit das allgemeine Princip menschlicher Handlungen sey. Seine Glückseligkeit lieben, heißt, sich selbst lieben, und sich selbst lieben, heißt sich in Hinsicht auf seine Glückseligkeit bestimmen. Wenn es aber unmöglich ist, daß ein verständiges oder bloß empfindendes Wesen sich nicht selbst liebe; so ist auch unmöglich, daß es sich nicht zu dem determinire, was ihm für seine dermalige Situation das Angemessenste scheint. Die richtig ver-

Selbstliebe, die Liebe zur Glück-
d die Liebe zur Vollkommenheit,
Bonnet's Systeme ein und das-
p aus. Zwölftens: Den Mate-
erklärte Bonnet für keine an sich
liche Vorstellungsart, falls er sich
e. Ueberhaupt ist auch eine gefähr-
heit darum nicht minder eine Wahr-
Begriffe können die Beschaffenheit
nicht ändern; sondern müssen ihr
; denn der Verstand bringt nichts
betrachtet nur das Hervorgebrachte.
uch demonstriren, daß die Seele
, so würde man um desto mehr
Allmacht bewundern müssen, wel-
terie die Fähigkeit zu denken mit-
onnet konte sich inzwischen aus der
ng der Materialität der Seele das
der einfachen Persönlichkeit nicht
machen, und deßwegen verwarf er
glaubte mit Evidenz einzusehen,
e, einfache, untheilbare Ich in uns
Modification einer ausgedehnten Sub-
nicht das Resultat irgend einer ma-
ewegung seyn könne.

§. 2117.

§. 2117.

Mit den psychologischen Untersuchungen und Hypothesen Bonnet's hangen seine physiologischen über die Natur und die Organisation auf das genaueste zusammen. Er verlangt auch, daß die Psychologie und die Physiologie sich gegenseitig aufhellen sollen, da sie viel gemeinschaftliche Berührungspunete haben, und der Mensch das vornehmste Object der einen wie der anderen ist. Zum Behufe beyder Disciplinen nimt er vorläufig die Hypothesen in Schuz. Wollte man sie gänzlich bey diesen Untersuchungen verbannen, so würde man sich auf bloße Beobachtungen einschränken müssen; und was nüzen Beobachtungen, wenn daraus keine wissenschaftliche Folgerungen gezogen werden? Da häuft man unaufhörlich Materialien, ohne jemals zu bauen; man verwechselt immer das Mittel mit dem Zwecke; und alle Kentniße bleiben in unserm Geiste isolirt, während im Universum Alles verbunden ist. Freylich darf man sich nicht mit der Aufführung von Systemen übereilen; aber es giebt auch Thatsachen, aus denen sich die Folgerungen so handgreiflich und unmittelbar darbieten, daß man sie mit aller Sicherheit wirklich ziehen, und als Principien zum weitern Fortschreiten in der Aufklärung der Natur gebrauchen kann. Alle unsere Erkentniße erweitern

und vervollkommnen sich nur durch Ver-
ungen, welche wir zwischen unsern Erfah-
Ideen machen; so vergleichen wir mehr
derselben Art, bemerken die Resultate der
eichung, und wenn alle in demselben
e übereinstimmen, so schließen wir daraus,
ieser Punct wahr sey. Dadurch gelan-
ir zu mehr oder weniger allgemeinen Re-
n aus unsern eigenen oder aus fremden
chtungen; oder wir gelangen auf diesem
zur Entdeckung der Ursachen, und zur
llen Decomposition der Wirkungen. Die-
merkungen Bonnet's über die logische
de der Naturforschung sind an und für sich
richtig; es kommt nur auf die richtige
bung derselben an, in wiefern dabey Er-
ungsfehler und Inconsequenz vermieden
! Und diese nicht vermieden zu haben,
Ursache, daß Bonnet's Hypothesen un-
et der von ihm dabey befolgten Metho-
nicht haben bewähren können.

§. 2118.

Man braucht die Natur nur ein wenig zu
eren, so erkennt man bald, daß alle Thei-
derselben in verschiedenen Beziehungen und
rhältnissen aufs engste zusammen verknüpft

sind. Die Beschäftigung des Physikers ist, diese Verbindung, Beziehungen, Verhältniße derselben zu erforschen. Unter Beziehungen und Verhältnißen werden hier diejenigen Determinationen verstanden, wodurch die mannichfaltigen Naturdinge zu einem Zwecke sich vereinigen. Die unbekante Ursache von Erscheinungen muß durch irgend eine geheime Beziehung mit dem Bekanten zusamhangen, und an der Kette der Thatsachen muß man also zu ihr hinaufsteigen können. Wüßten wir alle Verhältniße, in welchen die Pflanze zur Erde, zum Wasser, zur Luft, zum Feuer, und zu allen den Körpern steht, welche auf sie einwirken oder ihrer Einwirkung unterworfen sind; wüßten wir ferner die Verhältniße dieser verschiedenen Naturdinge unter einander; so würde unsere Theorie der Vegetation vollkommen werden, und wir würden eben so deutlich einsehen, wie die Pflanze vegetirt, als wie der Zeiger einer Uhr sich bewegt. Wir urtheilten hier nicht durch Raisonnement, sondern durch eine Art von Intuition, und die Kunst zu conjecturiren fände hier nicht einmal Anwendung. Leider aber ist unsere Kenntniß der Verhältniße der Dinge so mangelhaft, daß es kein einziges Naturproduct giebt, selbst von den scheinbar unbedeutendsten, was nicht von gewissen Seiten unbekant wäre und sich dem Scharfsinne auch des geschicktesten Naturforschers entzöge.

Ein

den Soliptern, ein Moos, ein Würmchen, wer-
den für ihn wahre Labyrinthe, in denen er sich
verliert, sobald er einen Augenblick den Leitfa-
den der Erfahrung verläßt. Nach diesen
Principien stellt Bonnet seine Untersuchung
über die Erzeugung und die Entwickelung
der erzeugten Naturwesen an. Angenommen,
ein Naturforscher hätte sich durch richtige und
oft wiederholte Beobachtungen überzeugt, daß
der Keim zur Befruchtung in dem Weibchen
präexistire; er hätte strenge bewiesen, daß Thei-
le von ihrer Existenz man nicht glaubt, weil man
sie nicht wahrnimmt, doch wirklich existirten
und schon ihre wesentlichen Functionen äußer-
ten: was für Folgerungen würden sich schon
hieraus mit Recht ableiten lassen, um das Ge-
heimniß der Erzeugung aufzuklären? Die erste
würde seyn, daß, wenn der Keim zur Befruch-
tung präexistirt, er nicht erst durch die Be-
fruchtung hervorgebracht werde, oder daß er
nicht eingezeugt werde. Indeßen ist eben so
gewiß, daß der Keim eines Vogels sich nie
entwickeln wird ohne Dazwischenkunft eines
Männchens. Es muß also in dem Keime et-
was seyn, was ihn hindert, sich durch sich
selbst zu entwickeln, und in der befruchtenden
Feuchtigkeit muß Etwas liegen, was die Ent-
wickelung bewirkt. Diese Folgerungen sind so
unmittelbar, daß sie durchaus nicht abgelehnt
werden können. Der Keim entwickelt sich al-

so durch die Befruchtung. Aber worin besteht jene Entwickelung? Sie besteht im Wachsthume in jedem Sinne, an Masse und an Umfange. Der Keim empfängt also fremde Materien, welche sich mit seiner Substanz verbinden; er wird genährt; denn wie könnte er sonst an Masse und Umfange wachsen, wenn nichts Fremdes hinzukäme? Die Ernährung z. B. in einem Vogel, setzt die Circulation voraus. und diese wiederum die Thätigkeit des Herzens. Das Herz des Embryo schlägt also nach der Befruchtung; es treibt in alle seine Theile die Feuchtigkeit, die zur Ernährung und Entwickelung desselben bestimt ist. Man kann das Schlagen desselben im Eye gleich nach dem ersten Brüt-Tage mit dem Auge wahrnehmen, und es sind Fälle, daß es eher angefangen hat. Das Herz des Embryo, welches vor der Befruchtung die nothwendige Kraft zur Entwickelung nicht hatte, muß sie durch dieselbe empfangen haben. Die Bewegung des Herzens ist eine Folge der Irritabilität desselben, welche der Physiker als Thatsache annimt, wie der Newtonianer die Attraction, ohne sich weiter nach der Ursache zu erkundigen. Die befruchtende Feuchtigkeit, welche die Bewegung des Herzens veranlaßt, muß demnach eine reizende Kraft haben. Bonnet fährt in seinen Folgerungen aus Beobachtungen weiter fort. Das Stimmorgan des Esels ist ein sehr zu-

mengeſetztes Werkzeug und von einer ſehr
kwürdigen Structur. Das Stimmorgan
Pferdes iſt davon verſchieden und viel ein-
r. Der Mauleſel, der von einem Eſel
einer Stute erzeugt wird, hat ein ohnge-
eben ſolches Stimmorgan, wie ſein Vater.
nun der Keim dem Weibchen gehört,
r es ein Pferd, und weder ein Maulthier,
in Eſel, was in Miniatur in dem Eyer-
der Stute gleichſam entworfen war. Die
tende Feuchtigkeit muß alſo auch auf
nnere der Keime wirken, weil ſie einige
Theile derſelben auf eine beſondere Wei-
ficirt. Sie modificirt auch die äußern
wovon die Ohren, der Rücken und der
des Maulthiers evidente Beweiſe ſind.
der Keim zur Befruchtung präexi-
nicht erzeugt iſt; da Theile, welche
zu ſeyn ſchienen, wirklich da waren;
cht ſehr wahrſcheinlich, daß auch das
rgan des Maulthiers nicht urſprüng-
ugt wurde? Es ward, wie mehrere
heile deſſelben, modificirt durch die Be-
g. Die befruchtende Feuchtigkeit kann
ers auf die innern Theile des Keimes
nd ſie modificiren, als wie mittelſt
ingung derſelben. Da ſie ferner auf ih-
chsthum Einfluß hat, ſo muß ſie ſie
ähren, und ſich mit ihrer Subſtanz
n; ſie iſt folglich nicht bloß eine ret-

zende, sondern auch eine nährende Feuchtigkeit. Die ernährende Kraft des männlichen Samens offenbart sich wohl am deutlichsten in den traurigen Wirkungen der Erschöpfung. Vermöge eben jener Eigenschaften aber muß der Samen auch sehr subtil, sehr zusammengesetzt, sehr thätig seyn. Er wird wahrscheinlich zum Herzen des Keims geführt, weil er die Reizbarkeit und Schlagkraft desselben vermehrt. Die weitere Beschaffenheit dieser Determinationen ist uns unbekant.

§. 2119.

Bonnet setzt nun seine Gründe für die Präexistenz organisirter Keime, so wie diejenigen, welche anderen Hypothesen über das Princip der Organisation in der Natur widerstreiten, umständlicher aus einander. Er nimt hierbey den Grundsatz zu Hülfe: daß das, was nicht zu existiren scheint, doch wirklich existiren kann, und erwähnt Beyspiele aus der Naturgeschichte, wo sich thierische Keime zu vollendeten Thieren entwickeln, so daß also in jenen das organisirte Ganze, wiewohl im Kleinen und unsichtbar, schon enthalten gewesen seyn muß. Der Schöpfer der Natur hat freylich in seine Producte eine unendliche Mannich-

igkeit gelegt, und diese scheint mehr oder
r der analogischen Methode der Erzeu-
er Organisation, nehmlich der Entwik-
präformirter Keime, zu widerstreiten.
ler Verschiedenheit indessen, die sich in
ng der Structur zwischen dem Regen-
und dem Huhne findet, pflanzt sich doch
f dieselbe Art fort, wie dieses, durch
Auch die Pflanze, die noch weiter vom
in der Structur sich entfernt, als der
urm, erzeugt ihres Gleichen durch Kör-
e nichts anders, als eine Art Eyer sind,
n sich die Theile der künftigen Pflan-
in Miniatur befinden. Ungeachtet der
hen Verschiedenheit der Producte der
giebt es also doch unter ihnen eine
Analogie. Vom Menschen bis
Regenwurme, und von diesem bis zum
vervielfältigen sich alle Producte, die wir
durch kleine lebendige Keime oder durch
Selbst die Thiere, welche lebendige
gebähren, haben Eyer; nur daß die
n schon im Mutterleibe daraus hervor-
n. Sind die organisirten Körper nicht
mirt, so müssen sie sich täglich formiren
Besetzen einer besondern Mechanik. Aber
Mechanik bewirkt die Bildung eines
nes, eines Herzens, einer Lunge, und
ler andrer Organe? Es komt hier nicht
auf die mechanische Zusammensetzung ver-

schiedener Theile eines organisirten Ganzen a[illegible]; sondern darauf, aus den bloßen Gesetzen d[illegible] Mechanismus die Menge von Beziehungen [illegible] erklären, die die organischen Theile so im [illegible] mit einander verbinden, und wodurch alle zu einem gemeinschaftlichen Zwecke mit einander zusammenstimmen, um die Einheit zu bilden, welche man Thier nennt, jenes organisirte Ganze, das lebt, wächst, empfindet, sich bewegt, erhält, und seines Gleichen wieder hervorbringt. Das Gehirn setzt das Herz, und das Herz setzt seinerseits das Gehirn voraus; Beyde setzen die Nerven, die Schlagadern und Blutadern, voraus. Die Organe der Circulation erfordern auch die Organe der Bewegung, und diese erfordern die der Empfindung. Sofern das Thier sich fortpflanzt, bedürfen die Organe der Erzeugung alle jene Organe zusammen. Bonnet bemüht sich diese gegenseitigen Beziehungen der Theile der Organisation zum Ganzen, die sich nicht etwa bloß bey dem Menschen oder den edlern Thieren, sondern auch bey den unbedeutendsten Insecten verräth, factisch anschaulich zu machen. Da sich aber dies nicht aus einem Mechanismus erklären läßt, so bleibt die Hypothese von den präformirten Keimen nach Bonnet's Meynung die annehmlichste, welche er denn auch weiter verfolgt, und auf die verschiedenen Naturreiche anwendet. Nur einige Bemerkungen will

ch hier erwähnen. Anstatt daß in den
n Thieren und in vielen Schaalthieren und
en der Eyerstock sich an einem besondern
findet, ist er über den ganzen Körper
enwurms, mehrer Würmer im süßen
der Polypen u. a. vertheilt. Man
er die Körper dieser letzten Arten von
als Eyerstöcke überhaupt betrachten.
an einen Regenwurm oder Polypen
chneidet, bilden sich neue Regenwür-
olypen aus den Stücken; hier müs-
oige Nahrungssäfte die einzelnen
icken, die vorher zur Ernährung
Körpers bestimt waren. Dadurch
twickelung der Keime in den Thei-
chnittenen Polypen, und aus dieser
g die Regeneration sich erklären. In-
achte doch Bonnet bey seiner Hy-
Bedingung. Man müsse sich nicht
sagt er, daß alle Theile eines orga-
rpers im Kleinen genau in dem Kei-
en, was sie in dem entwickelten Gan-
ben zu seyn scheinen. So haben
Huhne alle Theile, sowohl die äuße-
e inneren, im Keime solche Formen,
nen, Consistenz, und Verbindung,
n denen, die sie in der Folge bekom-
sentlich verschieden sind, und welche
lichen Wirkungen der befruchtenden
eit und der Entwickelung sind. Unter

dem Worte Keim (germe) wird übrigens hier jede Präformation verstanden, die durch sich selbst fähig ist, die Existenz einer Pflanze oder eines Thiers zu bestimmen. Die Knöpfchen oder Pünctchen, welche die jungen Armpolypen hervorbringen, sind an sich selbst noch nicht Polypen im Miniatur unter der Haut des Mutterpolypen verborgen; aber es giebt in der Haut des Mutterpolypen gewisse Theilchen, die so präorganisirt sind, daß aus ihrer Entwickelung ein kleiner Polyp entstehen kann. — Wenn es nun aber wahrscheinlich ist, daß die organisirten Körper von Anbeginne an präexistirten; so ist es auch wahrscheinlich, daß das sie beseelende Princip vom Anbeginne an existirte. Bonnet entscheidet nicht über die Existenz der Thierseelen; aber er hält sie nach der Analogie für wahrscheinlich. Der Polyp scheint ihm unbezweifelbare Zeichen von Empfindung zu geben, und ein organisirtes Wesen, das seine Beute verzehrt, das sie gleichsam mit einer Angel fischt und zur Nahrung zubereitet, ist keine Pflanze. Das Gehirn, oder was die Stelle desselben im Polypen vertreten mag, kann an und für sich nicht empfinden, wie es überhaupt die Materie nicht kann, was B. noch gründlicher, als seine Vorgänger erwiesen zu haben glaubt; es muß also in dem Polypen eine Seele geben, weil er empfinden kann. Ein Automat kann freylich alle Zeichen der

indung äußern, ohne wirklich zu
; aber wie viele Operationen würde
anisch nur gezwungen erklären kön-
e Menge Thiere haben überdem Sin-
en unsrigen ähnlich sind, und ihnen
uch zu demselben Zwecke von der Na-
n seyn müßen. Niemand wird doch
daß der Mensch ein Automat sey. So-
n wahrscheinlich ist, daß gewiße Thiere
e haben, so müssen auch alle eine ha-
sie muß nothwendig immateriell und
seyn.
auch Die Seele des Polypen
ese Seele unheilbar seyn. Man theilt
; aber nicht, indem man den Po-
, sich man giebt gewißen Keimen
nünftig zu entwickeln, und die Seele,
Empfindungen in jenen Keimen wohnt, wird
ung des zu bekommen, die auf
sich Individuums sich beziehen.
, bilden eben so viel neue Personen,
ickeln, wie sich neue individuelle
oder. Die Frage, ob der Polyp
erbietet Nerven habe, wie die größern
liche Bonner. Er giebt zu, daß
habe. Aber der Polyp hat Or-
Empfindung, wie sie seiner Natur
essen sind, und davon ist hier allein die
Die Phänomene seiner Reproduction
der lehre von der Immaterialität der
e gar keinen Eintrag.

§. 2120.

Bonnet erklärt sich für die sogenannte Einschachtelungshypothese in Ansehung der präformirten Keime. Die Berechnung einer unendlichen Reihe kann wohl die Imagination schrecken; aber darum die Vernunft nicht niederschlagen. Die Natur arbeitet so in's Kleine, wie sie will, und die letzten Grenzen der Theilung der Materie sind uns unbekannt. Wenn die Theilung auch nicht wirklich unendlich ist, so ist sie doch wenigstens unbestimmbar. Die gleichgültige Zeugung (generatio aequivoca) verwirft er schlechthin. Die von ihren Vertheidigern angeführten Facta beweisen sie nicht. Wenn man auch die bestimmte Art der Erzeugung gewisser Thiere nicht kennt, so folgt aus dieser Unwissenheit nicht, daß jene wirklich von der gewöhnlichen Naturregel abweiche. Sollten auch einzelne Würmer nicht aus Eyern, oder kleinen lebendigen Keimen entstehen; so würde man doch zugeben müssen, daß sie aus der Verbindung gewißer Körperchen (molecules) entstanden wären, die ein organisirtes Ganzes bildeten, das lebt, sich bewegt und fortpflanzt. Aber so einfach man auch die Organisation dieser Würmer annehmen mag; so unvollkommen sie in Vergleichung mit andern Thieren seyn sollen; so werden sie demungeachtet Thiere seyn. Ein Thier aber ist ein

orga-

Ganzes, aus einer regelmäßigen
sehr verschiedener Theile gebildet,
alle organisirt sind, und eine Ten-
n gemeinschaftlichen Zwecke haben.
er Zusammenstoß gewißer Körper-
position jemals die zahlreichen und
en Verhältniße bewirken, aus de-
r entsteht? Man braucht der Na-
ine Schranken vorzuschreiben, und
n, alle Arten bestimmen zu wollen,
e erzeugen kann; es mag deren ge-
ietzt völlig unbekant sind, und die
e in der Zukunft entdeckt; aber um
rt der Formation der Thiere zu be-
von der bekannten wesentlich ver-
ißte man wenigstens evidente Bey-
en können, und diese werden bey
e von der generatio aequivoca
nißt. Um die Mißgeburten
ist Bonnet nicht abgeneigt, prä-
ne derselben (des germes ori-
nonstrueux) anzunehmen, wie-
ch nicht ausdrücklich behauptet,
noch an entscheidenden Erfah-
fehle, und sie auch von acciden-
herrühren können.

§. 212.

§. 2181.

Nach dieſer Digreſſion über Bonnets Hypotheſen von den Principien der organiſirten Körper, namentlich der thieriſchen Organiſation, kehre ich itzt zu ſeiner pſychologiſchen Theorie zurück, um noch einiger ſeiner intereſſanteſten Folgerungen aus derſelben zu erwähnen. Dahin gehört zuvörderſt ſeine mechaniſche Erklärung der Ideenverbindung. Alle Ideen entſpringen aus den Sinnen; das Gedächtniß iſt unmittelbar mit dem Gehirne verbunden; die Erinnerung hängt ab von den Determinationen, welche der Eindruck der Objecte den Fibren des Gehirns mittheilt, und die an dieſen haften; jede Idee hat im Gehirne eine gewiße für ſie geeignete Fiber, deren Spiel auch die mit ihr verknüpfte Idee wieder ins Bewußtſeyn hervorruft. Jemand hat das Wort Oſtracismus behalten; er erinnert ſich, daß es eine Verbannung eines Bürgers aus Athen auf zehn Jahre bezeichne, und daß dieſe gemeiniglich die angeſehenſten Bürger betraf. Das Bündel Fibren im Gehirne, das dem Worte Oſtracismus angeeignet war, hat alſo die Determinationen behalten, welche die Leſung jenes Wortes ihm mittheilte. Mit der Erinnerung an das Wort muß auch die Erinnerung an die Idee erwachen, weil ſonſt das Wort ohne Bedeutung ſeyn würde. Mit der

Idee

rbannung hangen noch mehr andere
men z. B. von Zeit, von Kum-
as Exil. Auch diese haften an ge-
n, und so wie die erste Fiber, mit
e des Ostracismus verknüpft ist,
oird, theilt sie die Erschütterung
Fibren mit, so daß auch die mit
pften Ideen erweckt werden. Aber
nnern wir uns bey einem Worte
derselben Ideen; sondern zuwei-
derer; und einiger nicht? Dies
der zufälligen Verbindung der Fi-
rem Zustande im Gehirne ab, die
Zeit und unter allen Umständen
ind. Zum Beweise seiner Hypothese
onnet auch darauf, daß eine Sen-
bloß eine andere von derselben Art
Ein Ton z. B. erinnert an einen
eine Farbe an eine andere Farbe;
nerken wir auch, daß ein Ton uns
e erinnere. Der Ton hängt an
Gehörs; die Farbe an Fibren des
Fibren des Gehörs und Gesichts
mit einander in Communication
selbe Raisonement läßt sich auch
n Sinne anwenden, und so folgt,
en Fibren des Gehirns eine Ge-
tt findet. Wenn wir uns also
te Ostracismus nicht der Wör-
n Muschel, Stimmen, Athe-
nien-

nienser, erinnern, so waren die Verbindungen der Fibren dieser Ideen mit jenem Worte erloschen, und darin liegt der Grund des Mangels der Erinnerung. Bey der Mannichfaltigkeit der Ideenverbindung erscheint hier die Structur des Gehirns und die Thätigkeit desselben als sehr bewundernswürdig. — Da das Gehirn überhaupt das Organ der Thätigkeiten der Seele ist: so muß auch der Sitz derselben irgend ein Theil des Gehirnes seyn, welcher die Eindrücke aller Sinne vereinigt, und mittelst dessen die Seele auf alle übrige Theile des Körpers wirkt oder zu wirken scheint. Die Einwirkung der Objecte ist nicht bloß auf die äußern Sinne beschränkt; sondern sie erstreckt sich auch auf die Nerven, welche ihre verschiedenen Impressionen ins Gehirn fortpflanzen. Diejenigen, welche nach dem Verluste der Hand doch noch ihre Finger empfinden, beweisen zur Genüge, daß der Sitz der Empfindung nicht da war, wo er zu seyn schien. Die Seele also empfindet nicht ihre Finger in den Fingern selbst; sie ist in den Fingern eben so wenig, als sie in den äußern Sinnen ist. Ueber den innern Bau des Gehirnes sind wir sehr wenig unterrichtet; wir bemerken, daß die Nerven aller Sinne in demselben zusammenlaufen; aber indem wir ihren Lauf verfolgen wollen, entwischen sie uns, und wir werden auf Muthmaßungen beschränkt. Auf eine genaue Angabe

heils des Gehirns, welcher den ele ausmacht, müssen wir demnach n. Bonnet führt mehrere Mey- berühmtesten Anatomen an, ohne zu entscheiden. So wenig inzwi- ge Auge der Sitz des Gesichts ist, das ganze Gehirn der Sitz der See- wahrscheinlichsten ist dem B. die rry's, daß das verlängerte Hirn- ß der Seele sey. Man mag in- nen welchen Theil des Gehirns nächsten und unmittelbaren Or- le; so kan dieser Theil der inne- annt werden. Er ist der Inbe- nne, weil er sie alle mit einander lle Nerven müssen sich auch in Sinn verlieren. Er ist daher e in Miniatur. — Die Wörter unserer Ideen, und die Ideen wißen Determinationen der Ge- ie wiederum Zeichen der geistigen Man kann also in dem Sitze der oppeltes repräsentatives System er Ideen annehmen.

§. 2122.

r den Zustand der lebenden Wesen dem gegenwärtigen hat Bonnet

philosophirt, und dies macht den Inhalt seines Werkes unter dem Titel: Palingenesie aus. Da er nicht bloß den Menschen, sondern auch allen Thieren ohne Unterschied, eine Seele beylegt; so konte er die Frage nicht umgehen: inwiefern die Seelen der Thiere präexistirt haben, und wie ihre Existenz nach dem Tode des Körpers seyn werde. Man hat oft die Unsterblichkeit der Thierseelen geleugnet, weil es schien, daß die Behauptung derselben sich nicht mit der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen vertrage, vollends nicht, so wie sie durch die positive Religion bestimt wird. Bonnet verlangt, daß man hier die positive Religion gar nicht einmischen solle, da sie der Speculation über diesen Punct ganz freyen Spielraum läßt; und so scheint es ihm nicht unglaublich, daß auch den Thieren ein künftiger Zustand nach dem gegenwärtigen Leben bevorstehe. Zwischen der Organisation der größern Thiere und der menschlichen ist die größte und auffallendste Aehnlichkeit. Warum sollte sich aber diese Aehnlichkeit gerade nur auf das einschränken, was wir kennen? Bevor es eine vergleichende Anatomie gab, kante man viele Theile und Eigenschaften nicht, welche Menschen und Thieren gemein sind; und sie waren es doch wirklich. Unter diesen Aehnlichkeiten könten sich also auch wohl solche finden, die auf einen künftigen Zustand der

Men-

en und Thiere Beziehung hätten. Man
ch wohl annehmen, daß der wahre
Seele bey dem Thiere ohngefähr die-
eschaffenheit habe, wie der Sitz der
hen, und mit dieser einzigen Voraus-
t das physische Fundament zur Hypo-
s künftigen Zustandes der Thiere ge-
Jener kleine organische Körper, wel-
Seele einnimt, ist unzerstörbar, und
ie Persönlichkeit des Thiers erhalten,
der gröbere zerstörbare Körper des-
gelöst wird. Eben dieser kleine orga-
rper kann eine Menge Organe in sich
die nicht bestimt waren, sich in dem
igen Zustande auf unserm Globus zu
; die sich aber wohl einmal entwickeln
bald dieser die Revolution erfahren ha-
zu welcher er bestimt zu seyn scheint.
eber der Natur schafft eben so im
wie im Großen; oder vielmehr der
d des Großen und des Kleinen ist
r ihn. Unsere Erde scheint schon
Revolutionen erlitten zu haben, die
nigen vorher giengen, welche Moses als
ofungsgeschichte erzählt, und von denen
die Bewohner der benachbarten Welt-
nige Kentniß haben. So können auch
Revolutionen vorbereitet werden, die
in den Tiefen der Zukunft verborgen
Nichts beweist mehr das Daseyn einer

höchsten Intelligenz, als jene so zahlreichen, mannichfaltigen und unzertrennlichen Beziehungen, wodurch alle Theile der Erde so innig mit einander verbunden sind, daß sie zusammen nur Eine große Maschine ausmachen; aber diese Maschine ist doch selbst nichts weiter als ein kleines Rad in der unermeßlichen Maschine des Universum's. Vermöge dieser Beziehungen, welche alle Producte unserer Erde mit einander und mit der Erde selbst verketten, hat man Ursache zu glauben, daß auch das organische System, auf welches alle andre Systeme, wie auf ihren Endzweck, sich beziehen, ursprünglich auf jene Verhältniße berechnet sey. Der kleine organische Körper demnach, welcher als der Siz der Thierseele angenommen wird, kann vom Anbeginne der gegenwärtigen Schöpfung zum voraus in einer bestimten Beziehung zu der neuen Revolution angeordnet seyn, welche unsere Erde erfahren soll. Bonnet meynt, daß dieser organische Körper aus einem ätherischen Stoffe gebildet sey, welcher nicht durch Feuer zerstört werden könne. Eben die verschiedenen Verwandlungen, welche die gröbere thierische Hülle desselben durchgeht, bevor sie zu dem Puncte der Vollendung komt, den sie in dem gegenwärtigen Leben erreicht, gewähren auch die Analogie für ähnliche Verwandlungen in einem künftigen Zustande. Gegenwärtig hängt die Vollkommenheit eines Thiers von der Zahl

und

chärfe seiner Sinne ab. Je größer die
er Sinne und die Feinheit derselben ist,
mehr ist es Thier. Durch die Sinne
das Thier, wie der Mensch, mit der
in Verbindung; durch jene erhält es
stanzt es sich fort, und genießt sein volles
n. Nach der Zahl der Sinne richtet
Zahl der Qualitäten, die für ein Thier
dbar sind; nach der Feinheit der Sinne
sich die Lebhaftigkeit, Vollständigkeit
auer der Eindrücke. Die Gottheit kann
kleinen organischen Körper, den Sitz
ele, neue und feinere Sinne, und die-
sprechende anderweitige Gliedmaaßen
aben, die für einen künftigen Zustand
Erde passen, und sich erst in diesem
n. Niemand kann leugnen, daß das
n perfectibles Wesen ist, und daß der
r Perfectibilität in's Unendliche stei-
Man gebe einem Thiere, das nur Ei-
n hat, die übrigen Sinne und die
angemessenen Gliedmaaßen; wie sehr
an Vollkommenheit gewinnen! Es
keine philosophische Gründe, die uns
zu glauben, daß der Tod auch das
Dauer des Thiers sey. Warum sollte
ibles Wesen für immer vernichtet wer-
s doch ein Princip der Perfectiblität
, deßen Grenzen unbestimbar sind?
ig von dem kleinen organischen

Körper betrachtet, welcher der Sitz der Seele ſeyn ſoll, iſt dieſe Seele ſelbſt, die wir doch den Thieren beylegen, durch ihre Immaterialität von aller Einwirkung der Urſachen frey, welche die Zerſtöhrung des gröbern Körpers nach ſich ziehen. Zur Vernichtung derſelben wäre der poſitive Wille des Schöpfers erforderlich; wir haben aber in der unermeßlichen Güte deſſelben nur Motive, daß Er die Seelen erhalten werde. Sofern inzwiſchen jede Seele eines organiſirten Körpers bedarf, um ihre Functionen fortzuſetzen, findet Bonnet wahrſcheinlicher, daß dieſer Körper ſchon im Kleinen in dem Thiere exiſtire, als daß ihn Gott von neuem jedesmal ſchaffen werde. Er nimt hier ſeine Einſchachtelungshypotheſe zu Hülfe. In einem künftigen Zuſtande werden die Thiere nicht dieſelbe Form, denſelben Bau, dieſelben Theile, dieſelbe Größe haben, welche wir itzt an ihnen wahrnehmen. Sie werden alsdenn von ihrer dermaligen Beſchaffenheit eben ſo verſchieden ſeyn, als der künftige Zuſtand unſerer Erde von dem dermaligen verſchieden ſeyn wird. Wäre es uns vergönnt, in jenes neue Schauſpiel von Metamorphoſen einen Blick zu thun; wir würden keine der Thierarten wieder erkennen, mit denen wir itzt am vertrauteſten ſind. Wir würden eine ganz neue Welt entdecken, wovon wir uns itzt gar keine Vorſtellung zu machen im Stande

ſind.

er neue Körper, welchen die Thiere
gen Zustande annehmen werden, wird
eifel die Reparationen nicht bedürfen,
genwärtige nöthig hat. Sein Me-
s wird über denjenigen noch weit er-
n, welchen wir schon itzt so sehr bewun-
s ist nicht wahrscheinlich, daß die Thiere
nftigen Zustande begatten und fortpflan-
r wenn es geschehen sollte, so müssen
cipien der Fortpflanzung auch schon
einen ätherischen Körper enthalten seyn.
t jedoch, daß gemischte zu dieser Art
sterblichkeit bestimte Wesen sich nicht
rtpflanzen dürfen, nachdem sie wirklich
angt sind. Die verschiedenen Arten
pflanzung, die wir kennen, und die
gegenwärtigen Zustande unserer Erde
scheinen vielmehr zum Hauptzwecke
den Gattungen eine Unsterblichkeit
ffen, deren die Individuen nicht theil-
n können.

§. 2123.

ünftigen Zustande dürfte auch viel-
gegenwärtige große Verschiedenheit
von dem Menschen in Ansehung der
Eigenschaften wegfallen, oder doch
ndert und geändert werden. Das

menschliche Gehirn zeichnet sich durch die grö-
ßere Vollkommenheit seiner Structur vor
thierischen aus, und daraus ist die Ueber-
legen-
heit der Vernunft über den Instinct zu
ren. Selbst das höhere philosophische
einzelner Menschen setzt eine relativ voll
re Organisation ihres Gehirnes voraus.
verius hat viel zu einseitig geurtheilt,
er die Vorzüge des Menschen vor den
ren bloß auf den künstlichern Bau der äu
Gliedmaßen jenes z. B. die Finger und
hen, gründete. Was aber in diesem
dem Gehirne der Thiere an Vollkommen
abgeht, dazu kann die Anlage in dem fei
ätherischen Körper, dem Sitze der Seele,
halten seyn, der ein sehr zusammengesetztes
nisches System begreifen kann, demjenigen
log, welchem der Mensch hienieden seine
hebung über alle Thiere verdankte. Nicht n
die Sinne des Thiers, welche es bisher hatt
können vervollkommnert werden; es kann au
neue Sinne, und mit denselben neue Princip
en des Lebens und der Thätigkeit empfange
Die Metempsychose scheint dem Bonnet ein
sehr unphilosophische Hypothese zu seyn. Und
warum? Das Gedächtniß hat seinen Sitz im
Körper, und geht mit dem Körper verloren.
Fände eine bloße Wanderung der Thierseelen
aus einem Körper in den andern statt, so wür-
de das Thier niemals eine Erinnerung an
sei-

rherigen Zustand haben. Diese will
Bonnet den Thieren im künftigen Zu-
plegen. Dann die Verbindung, wel-
unzerstörbare Seelenorgan mit dem
chen Körper unterhielt, sichert dem
e Erhaltung seiner persönlichen Iden-
Erinnerung des vergangenen Zustan-
diesen mit dem künftigen verknüpfen,
Vergleichung beyder wird ein Gefühl
chses an Glückseligkeit erzeugen, und
hung dieser Glückseligkeit selbst bey-
Auch ist die Metempsychose unver-
eit der Präexistenz der Seelen in den
n Keimen. Offenbar verwarf Bon-
Metempsychose als eine unphilosophi-
hese, um anderer noch unphilosophi-
pothesen von seiner eigenen Erfindung
Eben die Stufenfolge, die wir
g auf unserer Erde antreffen, wird
ich auch im künftigen Zustande bey
irten Geschöpfen, namentlich den
art haben. Nur werden dabey an-
rtionen zum Grunde liegen, die
Brod der Perfectibilität jeder Gat-
werden. Der Mensch, in eine an-
erhöhten Fähigkeiten angemessene
setzt, wird dann dem Affen oder
anten die oberste Stufe überlas-
ßt unter den Thieren unsers Pla-
t. Bey diesem allgemeinen Fort-

rücken der Thiere könte es sich also wohl ereignen, daß unter den Affen und Elephanten Newtons und Leibnize, unter den Bibern Perraults und Daubans wären. Der Fortschritt zur höheren Vollkommenheit könte sich bey der ganzen Reihe der Geschöpfe in's Unendliche verlieren. — Auch seiner Einschachtelungshypothese suchte Bonnet durch die Palingenesie eine neue Stüze zu verschaffen, die inzwischen eben so schwach und gebrechlich war, wie alle übrigen, deren er sich in der Absicht bediente. Wenn alle organisirte Wesen vom Anbeginne der Schöpfung präformirt waren; so könte man fragen: was denn aus so vielen Milliarden Keimen werde, die in dem ißigen Zustande unserer Erde gar nicht zur Entwickelung gelangen? Diese Keime sind doch eben so organisirt, wie die übrigen, und es fehlt ihnen, um ihr volles Daseyn zu genießen, nichts, als daß sie befruchtet, oder nach der Befruchtung erhalten würden. Die Antwort, welche Bonnet auf jene Frage giebt, ist: Jeder der Keime schließt einen andern unvergänglichen Keim in sich, der sich nur erst in dem künftigen Zustande unserer Erde entwickeln wird. In den unermeßlichen Magazinen der Natur geht nichts verloren; alles hat darin seine Bestimmung, seinen Zweck, und zwar den möglich besten Zweck. So können also die Keime, die sich ißt nicht entwickeln, auf eine andere

Art

rt in der Zukunft entwickelt werden. — Sei-
e Hypothese von der Palingeneſie wendet Bon-
et auch auf die Pflanzen an. Das Pflan-
nreich ist mit dem Thierreiche höchst nahe ver-
andt, und es ist äußerst schwer, einen weſent-
h distinctiven Character zwischen beyden an-
zeben. In der Empfindung kann dieſer
Caracter nicht liegen; denn dieſe scheint auch
n Pflanzen nicht schlechthin abgesprochen wer-
n zu können. Zum mindeſten ist die Em-
ndlichkeit bey ihnen möglich, und, wenn ſie
s ist, ſo kann ſie ſich in einem andern Zu-
ande noch weiter entwickeln und vervollkom-
. Dieſe Entwickelung könnte ſchon be-
werden durch die größere Vervollkomne-
der Organe, und durch die Hinzukunft
Organe. Hat die Pflanze Empfindung,
ſie auch eine Seele als Princip derſel-
enn die Empfindung kann nicht eine
ng der bloßen Organiſation ſeyn. Die
wäre alſo auch ein gemiſchtes Weſen,
Thiere und Menſchen. Der Pflanze
auch Thätigkeit zukommen; denn mit
pfinden iſt auch das Wahrnehmen des
men und Unangenehmen verbunden,
er Wahrnehmung müſſen gewiße Hand-
nt ſprechen; die Pflanze muß nach dem
men ſtreben, und das Unangenehme
eiden ſuchen. So wie aber die Em-
keit der Pflanze überhaupt ſehr ſchwach
iſt,

ist, werden es auch ihre angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, und ihre diesen correspondirende Thätigkeiten seyn. Der Sitz der Seele in der Pflanze kann kein Gegenstand der Forschung seyn, da sich kein Mittel darbietet, ihn zu entdecken. Die Anatomie der Pflanzen ist noch höchst mangelhaft. Man kann leichter die äußeren Formen der Pflanzen und Thiere vergleichen, als die innere Structur beyder; und das Innere der Pflanze läßt sich doch immer noch eher zergliedern und untersuchen, als das Innere der Thiere. Wenn also die Pflanze eine Seele hat, so kann man nur überhaupt sagen, daß der Sitz dieser relativ zur besondern Natur eines gemischten Wesens seyn müsse. Wie aber auch dieser Sitz beschaffen seyn möge, er muß einen unvergänglichen Keim enthalten, der das Wesen der Pflanze bewahrt, und dieses die Zerstöhrung des sichtbaren Körpers überleben läßt, welcher gegenwärtig allein die Wißbegierde der Botanisten beschäftigt. Jeder Keim kann denn wiederum, wie der unvergängliche Keim des Thiers, die Elemente neuer Organe in sich fassen, wodurch in einem künftigen Zustande unserer Erde die Fähigkeiten der Pflanze weiter entwickelt und veredelt werden. Auf was für eine Stufe der Animalität die Pflanze dadurch erhoben werden wird, läßt sich nicht bestimmen; aber auf jeden Fall wird sie einen

hen Zuwachs an Schönheit im orga-
eiche gewinnen. Die Pflanze ist in-
nach einem ganz andern Typus ge-
s der thierische Körper. Die Thiere
rganische Ganze verschiedener Theile
che Theile aber nicht wieder Thiere
jenes Ganze nicht wieder hervor-
nnen. Ein Baum ist nur Ein Gan-
nem metaphysischen Sinne. In der
eit ist er aus eben so viel Bäumen
nchen zusammengesetzt, als er Aeste
ge hat. Diese Zweige werden einer
andern ernährt; und hangen so mit
rbaume durch unendlich viele Com-
en zusammen. Jeder Zweig hat
ümliches Leben, und seine eigenthüm-
ne; er ist selbst ein kleines individu-
nzes, das mehr oder weniger ver-
grosse Ganze darstellt, von welchem
heit ausmacht. Die Uebereinstim-
ier genauer, als man es sich vor-

Nicht nur jeder Zweig, sondern
Blatt, ist so sehr ein Baum im
ß abgetrennt von dem großen Bau-
gewisser Vorsicht in die Erde ge-
Theil durch sich selbst vegetirt, und
tionen hervorbringt. Denn die
Lebensorgane sind in dem ganzen
Pflanze vertheilt. Eben dieselben,
Stamm eines Baumes enthält, fin-

den

den sich in allen Zweigen und den Blättern des Baumes wieder. Der Baum ist also ein viel sonderbareres organisches Product, als man sich gewöhnlich vorstellt. Er ist ein Inbegriff organischer einander untergeordneter Producte, die auf's innigste mit einander verbunden sind, alle an einem gemeinschaftlichen Leben und Bedürfniße Theil nehmen, und deren doch jedes sein eigenes Leben, Bedürfniß, und seine eigenen Functionen hat. Ein Baum ist also gleichsam eine Art von organischer Societät, deren Individuen zum gemeinen Wohle derselben arbeiten, indem sie zugleich für ihr Privatwohl sorgen. Ist nun der Baum mit einem gewißen Grade von Empfindung begabt, so muß jeder kleine Baum, woraus er zusammengesetzt ist, denselben ebenfalls haben, wie er sein eigenthümliches Leben und Bedürfniß hat. Es wird demnach in jedem kleinen Baume einen Sitz der Empfindung geben, und dieser wird einen unvergänglichen Keim in sich schließen, der bestimmt ist, das Wesen des Vegetals zu bewahren, und es einst unter einer neuen Form wiederherzustellen. Nun ist möglich, daß der künftige Zustand unsers Globus nicht wieder die Vereinigung mehrer individueller Ganzen in einen organischen Inbegriff mit sich bringt, und daß jedes dieser Ganzen alsdenn berufen ist, besonders zu existiren, und Functionen anderer Art, edler als die bisherigen

n, zu äußern. Da aber die Fähigkeit, von der Stelle zu bewegen (facultas loco va) gar sehr zur Vollkommenheit organi- und empfindender Wesen gehört; so läßt ermuthen, daß die Pflanze ebenfalls in neuen Zustande sich von einem Orte zum ihren Trieben gemäß werde bewegen, mit Hülfe ihrer neuen Organe sich auf t äußern können, von der wir uns itzt ine Vorstellung zu machen im Stande Die Untersuchung der Pflanzen und ih- rischen Verschiedenheit von den Thieren en Bonnet auf die Polypen als eine attung zwischen beyden. Zwischen der lanze (arbre animal) und der eigentlichen (arbre vegetal) ist der wesentliche Un- , daß in der letzten die Zweige und Ae- als den Stamm verlassen, anstatt daß rstern die Zweige sich selbst von ihrem (dem Mutterpolypen) trennen, beson , und neue Vegetationen der erstern ervorbringen. Die Kunst kann den zu einer Hyder mit mehr Köpfen und en machen, und wenn man diese ab- den eben so viel vollkomne neue Po- daraus bilden. In der Natur er- sich nur zufällig bey dem Polypen, selbst in mehr Stücke theilt. Aber ahlreiche Familien sehr kleiner Po- Blumensträuße bilden, und sich von

selbst

selbst in mehrere Stücke theilen. Jede Polypenblume bildet sich aus, nimt die Form einer Olive an, und theilt sich der Länge nach in zwey kleinere Oliven, die hernach Blumen entwickeln. Andere Arten sehr kleiner Polypen theilen sich noch auf eine andere Weise. Wenn sich nun schon nicht beweisen läßt, daß es den Pflanzen an aller Empfindung fehle; so läßt sich dies noch viel weniger von den Polypen beweisen. Alle sind sehr gefräßig, und der Modus, wie sie ihre Beute fangen und verzehren, kann nur wahren Thieren zukommen. Haben die Polypen Empfindungen, so haben sie eine Seele, und diese muß von der Entstehung jedes Polypen an in dem Keime wohnen, aus welchem der Körper des kleinen Thiers seinen Ursprung nimt. Wo der Sitz der Polypenseele ist, läßt sich wiederum nicht bestimmen; aber die Seele muß doch alle die verschiedenen Eindrücke empfangen, die auf die verschiedenen Puncte des Körpers gemacht werden, mit welchem sie vereinigt ist. Wie könte sie sonst für die Erhaltung ihres Körpers sorgen? Es muß also in dem Körper des Polypen ein Organ geben, das mit allen Theilen desselben in Verbindung steht, und mittelst deßen die Seele auf alle diese Theile einwirken kann. Wie auch der Ort und die Structur dieses Organs seyn mögen, so kann es ein anderes enthalten, welches sich als der wahre Sitz der Seele betrachten

t, das die Seele nie verläßt, und das
ug der künftigen Regeneration seyn wird,
der Polyp zu dem Grade der Voll-
heit sich erhebt, der bey dem gegen-
Zustande der Dinge nicht möglich war.

§. 2124.

wie Bonnet seinen philosophischen
über den Zustand der menschlichen
schen Seelen, wozu ihm seine natur-
Hypothesen Veranlassung gaben,
; so stellte er auch ähnliche Muth-
über ihren Zustand vor dem gegen-
auf. Die Revolution unserer Erde,
n Moses als ursprüngliche Schöp-
ben vorgestellt wird, war unstreitig
rste, welche die Erde erfuhr; sie ist
ste, deren die Geschichte erwähnt.
hreibt zwar die Erde beym Anbe-
on ihm sogenannten Schöpfung als
leer, was wohl nichts anders heißt,
an allen natürlichen und individu-
tionen, zum mindesten dem Anschei-
lte. Wenn indessen die Erde über-
iener Epoche schon existirte; so ist
wahrscheinlich, daß sie durchaus
chaus ohne alle Productionen gewe-

ſen wäre. Es läßt ſich gar nicht von der Weisheit und Güte des Schöpfers denken, daß er eine ganz öde irdiſche Kugel geſchaffen haben ſollte, lediglich damit ſie ſich um die Sonne bewege. Die Erde war alſo ſchon damals mit einer unendlichen Menge verſchiedener Producte ausgeſtattet, dem primitiven Zuſtande angemeſſen, welchen ſie unmittelbar nach der Schöpfung hatte. Die inneren ſowohl als die äußeren Urſachen, welche die Geſtalt der erſten Erde haben verändern mögen, ſo daß ſie erſt den Zuſtand des Chaos hindurchgehn mußte, ehe ſie ihre gegenwärtige ganz neue Geſtalt erhalten konte, kennen wir gar nicht. Als Planet macht die Erde einen Theil eines groſſen Planetenſyſtems aus; die Stelle, welche ſie in dieſem einnimt, konte ſie äußeren Wirkungen ausſetzen, die mehr oder weniger auf ihre urſprüngliche Oekonomie Einfluß gehabt haben. Eine ſolche Veränderung mußte im Plane der göttlichen Weisheit liegen, die eben ſo die Welten präformirte, wie die Pflanzen und Thiere. Die Schöpfung der Pflanzen und Thiere auf unſerer Erde erklärt Bonnet für eine natürliche Evolution derjenigen organiſirten Weſen, welche die erſte Welt bevölkerten, wie ſie unmittelbar aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Wenn das Univerſum überhaupt durch einen göttlichen Willensact geſchaffen wurde, ſo mußte dieſer Willensact jeder Welt

die

nlagen zu den Reparationen aller Art mit-
t haben, welche die Revolutionen, de-
der Weltkörper unterworfen seyn sollte,
rn würden. Gott hat also ursprünglich
anzen und Thiere präformirt in einer
nten Beziehung zu den verschiedenen Re-
en, welche unsere Erde dem ewigen all-
n Weltplane gemäß treffen sollten. Da
ie Gottheit nichts Vergangenes und
s giebt, und alle Ewigkeiten ihr auf
egenwärtig sind; da auch die Totalität
stirenden wie der successiven Dinge für
ur eine Einheit ist; so bedurfte die
der Erkentniß der Folgen nicht, und
etwa zur Erhaltung und Vervoll-
des göttlichen Werks nöthig machen
Das Wesen der ewigen Vernunft ist
nonie, und diesen erhabenen Charak-
allen ihren Werken aufgedrückt. Alle
mit einander und mit dem Univer-
arbeiten zu dem großen Endzwecke,
ihnen Glückseligkeit, hin, soweit die-
endliche empfindende und denkende
möglich ist. Die Welten mußten al-
der, und jede zu den Geschöpfen,
bevölkern sollten, und diese wieder
n Beziehung stehen. Das Univer-
dem philosophischen Sinne Eins,
Stücke; der große Werkmeister des-
mit Einem Wurfe gebildet. Die

Erde, ein unendlich kleiner Theil des Univerſums, hat nicht erſt zu einer Zeit empfangen, was ſie zu einer andern noch nicht beſaß. In dem Momente, da ſie aus dem Nichts ins Daſeyn gerufen wurde, ſchloß ſie in ihrem Schooße die Principien aller organiſirten und beſeelten Weſen in ſich, die ſich entwickeln ſollten. Dieſe Principien waren die Keime, welche die künftigen organiſchen Weſen im Kleinen befaßten. Bey jenen Keimen und ihrer Entwickelung iſt auf die künftigen verſchiedenen Revolutionen der Erde gerechnet. Bonnet nahm hier drey Urepochen an. Die erſte, da die Erde aus den Händen des Schöpfers hervorgieng. Die zweyte, da die durch göttliche Weisheit vorbereiteten Urſachen von allen Seiten die Keime zur Entwickelung brachten. Die dritte, da die organiſirten Weſen anfiengen, ihre Exiſtenz zu genießen. Wahrſcheinlich waren dieſe damals ſehr verſchieden von dem, was ſie itzt ſind, eben ſo, wie die Erde in der erſten Epoche von der verſchieden war, die wir gegenwärtig bewohnen. Es fehlt uns nur an Mitteln, um jene Verſchiedenheiten zu erkennen und zu beurtheilen. Der geſchickteſte Naturforſcher, in die Epoche der Urwelt verſetzt, würde vielleicht unſere heutigen Pflanzen und Thiere gar nicht wieder darin erkannt haben. Bonnet macht hierauf manche intereſſante Bemerkungen über das Al-

rer Erde, soferne sich auch noch aus
ologischen Beschaffenheit darauf schlie-
überhaupt. Er vergleicht ausführ-
onizische Hypothese der prästabilirten
mit den seinigen, und verwirft sie.
seine Meynung von dem künftigen
er Menschen und Thiere nach die-
mit dem Dogma der positiven Re-
der Auferstehung der Leiber zu ver-
nd gehe hierauf zur Auseinanderse-
r Ideen über die moralische Natur
hen über.

§. 2125.

nsch kann durch Gesetze zur Glück-
ickeit werden, weil er fähig ist, sie
und zu befolgen. Sofern also der
Ansehung seines Willens Gesetzen
seyn kann, ist er ein moralisches
die Moralität seiner Handlun-
bloße Unterordnung unter jene
er Verstand regiert den Willen,
Wille durch den Verstand regiert
gender Wille (volonté reflechie).
ist aber auf das wirklich oder schein-
richtet. Der Mensch handelt nur in
uf seine Glückseligkeit, obgleich er

ſich oft darin irrt. Die Fähigkeit, wodurch er ſeine beſondern Willensbeſtimmungen ausführt, iſt die Freyheit. Alle Handlungen des Menſchen, die von ſeinem überlegenden Willen ausgehen, können ihm zugerechnet werden, weil dieſer Wille ihm angehört, und er mit Kenntniß deßen handelt, was er thut. Die Imputation beſteht weſentlich in den natürlichen Folgen der Beobachtung oder der Uebertretung der Geſetze, der moraliſchen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wie Gott jene Folgen im Univerſum angeordnet hat. Die göttliche Anordnung äußert ihre Wirkungen nicht immer auf unſerer Erde; die Tugend führt nicht immer zum Glücke, und das Laſter nicht immer zum Unglücke; allein da die Unſterblichkeit des Menſchen ſein Daſeyn ins Unendliche verlängert, ſo wird er das, was ihm in dieſer Zeit nicht zu Theile wurde, in einer anderen empfangen, und die göttliche Weltordnung wird ihr Recht behaupten. Die Thiere ſind keiner Moralität fähig, weil ſie nicht mit Vernunft begabt ſind. Sie haben einen Willen, und üben denſelben aus; aber er wird nicht bey ihnen durch Vernunft regiert, ſondern lediglich durch das Empfindungsvermögen. Alle ihre Ideen ſind Empfindungen; ſie vergleichen ſie und urtheilen; aber zu abſtracten Ideen können ſie ſich nicht erheben. Da die Handlungen der Thiere keine moraliſche ſind,

ſo

...ren sie ihnen auch nicht imputirt werden;
...e sie Gesetze, die sie nicht kennen, we-
...obachten noch übertreten mögen, so kön-
...e auch in Rücksicht jener Gesetze weder
...t noch bestraft werden. Sind also auch
...hiere zu einem künftigen Zustande beru-
...o würde dies doch gar nicht aus denselben
...den geschehen, wie bey den Menschen,
... ihre Natur und Verhältnisse wesentlich
...a deren des Menschen abweichen. Es folgt
...r hieraus nicht, daß darum die Thiere auch
...ht eines höhern Grades von Vollkommenheit
...d Glückseligkeit fähig wären. Sie können
...leicht in der Folge Verstand und Freyheit
...innen, und dann eben so Verdienst und
...huld erwerben, wie es itzt die Menschen kön-
... Bey dem gemeinen Vorurtheile, sagt
...mer, welches die organisirten Wesen alle
...tum einigen Tode verdammt, verarmt
...niversum. Es stürzt eine zahllose Men-
...pfindender Geschöpfe für immer in den
...nd des Nichts, die doch eines beträchte-
... Zuwachses an Glückseligkeit empfänglich
..., und indem sie eine neue Erde wieder
...erten und verschönerten, zur Verherrli-
...ihres Schöpfers beygetragen haben wür-
... Bonnet knüpft hieran Betrachtungen
...ie Zweckmäßigkeit des Organismus in
...Natur, über merkwürdige Erscheinungen
...Reproduction, über die Hauptarten der

organischen Präformation, über das Wachsthum organisirter Körper, die ich hier nicht weiter erörtern kann. Er sucht auch seine Hypothese von der Palingenesie überhaupt noch von mehr Seiten theils weiter auszuführen, theils zu bestätigen. Die Möglichkeit uns durch das bloße Licht der Vernunft von der Gewißheit eines künftigen Zustandes zu überzeugen, sucht er darin, ob unsere Sinne oder Werkzeuge uns im Gehirne eine Präorganisation entdecken lassen, die in offenbarer und directer Beziehung auf jenen Zustand steht; ob sich der Keim eines neuen Körpers im Gehirne wahrnehmen lasse. Dieser Keim muß seiner Hypothese gemäß freylich da seyn; aber es läßt sich annehmen, daß er von so feiner Natur sey, daß er sich dem Auge des Forschers entzieht, und deßwegen kann aus der Nichtsichtbarkeit keinesweges auf die Nichtexistenz geschlossen werden. Wir wissen überhaupt nicht, was die menschliche Seele an sich, oder als reiner Geist ist; wir kennen sie nur ein wenig durch die vornehmsten Wirkungen ihrer Verbindung mit dem Körper. Es ist mehr der Mensch, welchen wir beobachten, als die menschliche Seele. Aber wir deduciren mit Recht aus den wahrgenommenen Phänomenen des Menschen die Existenz einer geistigen Substanz, die mit der materiellen concurrirt, um jene Phänomene zu bewirken.

Un-

ſinnliche Wahrnehmung ſo wenig als Verſtandeserkentniß können uns alſo demonſtrativen Beweis von der Gewiß. es künftigen Zuſtandes gewähren, der enſchen bevorſtehe; einen Beweis nehm. r ſich aus der weſentlichen Natur des n ſelbſt führen ließe. Wenn die Ver. s der Erwägung der Vollkommenhei. es, beſonders der Gerechtigkeit und ſelben, Folgerungen für einen künf. ſtand des Menſchen ziehen will; ſo doch dieſe Folgerungen nichts mehr ſcheinlich. Denn die Vernunft kann Syſtem des Univerſums nicht durch. und es wäre möglich, daß dieſes Urſachen enthielte, die der Fortdauer ſchen zuwiderlieſen. Die Vernunft nicht mit hinreichender Sicherheit ein. s eigentlich die Gerechtigkeit und Güte n Weſen ſind. Was inzwiſchen hier ſtbeweiſen an Evidenz abgeht, das, mmer, werde erſetzt durch die Prä. welche die künftige Oekonomie der rſcheinlich machen. Umfaßt der ttlichen Weisheit die künftige Wie. ng und Vervollkommnung ſogar eines s; warum ſollte er dieſe nicht für pf umfaſſen, das mit ſo großer t über alle Thiere herſcht? Kön. die Tiefe eines thieriſchen Gehirns

hineinblicken, und hier genau die Elemente jenes neuen Körpers unterſcheiden, deßen Möglichkeit wir ſo klar einſehen; könten wir in dieſem neuen Körper Manches entdecken, was uns gar nicht mit der gegenwärtigen Oekonomie des Thiers und der gegenwärtigen Beſchaffenheit unſers Globus in Verbindung zu ſeyn ſcheint; ſollten wir hieraus nicht auf Gewißheit oder zum mindeſten auf die höchſte Wahrſcheinlichkeit eines künftigen Zuſtandes des Thiers ſchließen können? Dieſer große Zuwachs der Wahrſcheinlichkeit aber in Hinſicht auf das Thier, wäre er nicht ein noch beträchtlicherer in Hinſicht auf den künftigen Zuſtand des Menſchen? Hiermit hätten wir alſo ohngefähr die moraliſche Gewißheit erreicht, die uns fehlte, und die wir wünſchten. Aber leider kann auch itzt unſere intuitive Kentniß nicht ſo tief in das Innere der organiſchen Weſen eindringen. Um das Geheimniß zu enträthſeln, müßten wir nothwendig neue Organe oder neue Fähigkeiten bekommen. Wenn aber unſere anſchauende Erkentniß ſich auf eine ſolche Art veränderte, würden wir nicht mehr genau dieſelben Menſchen ſeyn, die wir itzt ſind; wir wären alsdenn Weſen höherer Art, und hörten auf, mit dem gegenwärtigen Zuſtande unſers Globus in Beziehung zu ſtehen. Konte alſo der Urheber unſers Weſens uns dieſe moraliſche Gewißheit, den großen Gegen-

stand unsrer theuersten Wünsche nicht ge-
, ohne unsere dermalige natürliche Consti-
n umzuändern? Sollte uns die höchste
sheit alle die Mittel verweigert haben, um
selbst zu belehren, was zu wissen wir ein
ßes Interesse haben? Es läßt sich wohl
sen, warum Gott die Thiere ihre künftige
estimmung nicht erkennen ließ; sie wür-
ann aufgehört haben, Thiere zu seyn,
sie diese Bestimmung erkannt oder auch
enahndet hätten; sie würden Wesen von
höhern Ordnung geworden seyn; anstatt
er Plan der göttlichen Weisheit es mit
rachte, daß es auf der Erde lebendige
öpfe gab, die auf bloße Sensationen be-
kt waren, und sich nicht zu abstracten
erheben konten. Allein der Mensch,
ernünftiges und der Moralität fähiges
n, war gemacht, um seine Blicke noch
das Irdische zu erheben bis zu dem We-
er Wesen, und aus dieser heiligen Quel-
höchsten Hoffnungen zu schöpfen. Soll-
mach die göttliche Weisheit der Schwä-
ner Vernunft nicht auf irgend eine Art
zu Hülfe kommen können, oder zu Hül-
ommen seyn, um seine sehnlichsten Wün-
befriedigen? Sollte sie auf die sterb-
Menschen nicht einen Strahl des himli-
chts haben fallen lassen, der die höheren
enzen erleuchtet? Hier macht Bon-

net

ner den Uebergang zum Christenthume, sofern dieses als göttlich geoffenbarte Religion dem Menschen diejenige Aufklärung über seine Natur, seinen Ursprung, seine Bestimmung, und die Mittel, sie zu erreichen, gewähre, welche die Vernunft vermißt. Er geht dabey von einem philosophischen Beweise des Daseyns Gottes aus, der aus dem gemeiniglich sogenannten ontologischen und kosmologischen zusammengesetzt ist, und entwickelt aus dem Begriffe von Gott, der durch jenen Beweis begründet wird, auch die göttlichen Eigenschaften. Die weitere Philosophie Bonnets über das Christenthum kann ich hier nicht verfolgen.

Die Philosophie Bonnet's fand eine Zeitlang bey einem großen Theile des gebildeten, besonders französischen und deutschen, Publicum's großen Beyfall. Sie schien die richtige Mittelstraße zu halten zwischen dem damals zur Mode werdenden Naturalismus oder Materialismus, und einem bigotten Aberglauben, als dem entgegengesetzten Extreme. Sie schien die Ansprüche der philosophirenden Vernunft und des Offenbarungsglaubens auf die schicklichste Art mit einander zu vereinigen. Ihr Ton empfahl sich durch Bescheidenheit, durch die ruhigste Mäßigung im Urtheile über entgegengesetzte oder abweichende Vorstellungsarten. Dazu kann die innige Verbindung, in welche Bonnet die Speculation mit der Erfahrung, haupt-

ptsächlich mit der Naturgeschichte, setzte,
Neue und beym ersten Blicke Sinnrei-
und Anwendbare seiner Hypothesen über
Principien der Organisation in der Na-
was, indem es eine theils scheinbare,
wirkliche Belehrung gewährte, zu
die Wißbegierde anzog und unterhielt.
ßen ist dieser Beyfall, den man an-
dem Bonnetschen Systeme, und sei-
Hypothesen und Träumen zollte, nicht
langer Dauer gewesen. Gegen seinen
rismus, was die Möglichkeit der Er-
tiß betrifft; gegen seine Erklärung des
ungs der Sensationen und Vorstellun-
aus einer Erschütterung der Gehirn-
, und die hiervon wiederum abhan-
en Erklärungen der Seelenfähigkeiten,
. des Gedächtnißes, der Phantasie und
Ideenassociation, sind so triftige Grün-
rgebracht worden, daß die neuern Psy-
gen sie mit Recht als schlechthin ver-
lich betrachten. Ich verweise hier vor-
ch auf des Hrn. Prof. Maaß Parali-
ena ad historiam doctrinæ de associa-
e idearum. Auch seine Hypothesen über
Principien der Organisation, seine prä-
irten Keime, die Einschachtelung der-
vom Anbeginne der Schöpfung, der
störbare Seelenkeim, auf welchen der
Bonnetsche Traum von der Palinge-
eruht haben sich nicht behaupten können.
nd durch das von Blumenbach aufge-
System der Epigenesis, durch die Re-
der Kantischen Kritik der Urtheils-
kraft,

kraft, und vollends durch die Schellingsche Naturphilosophie gänzlich verdrängt worden.

§. 2126.

Das Werk des Astruc sur l'immaterialité, l'immortalité, et la liberté de l'ame, so lehrreich es in Beziehung auf seinen Gegenstand in gewißem Betrachte an sich ist, hat doch für die Philosophie selbst als Wissenschaft nichts Merkwürdiges. Astruc trägt die gewöhnlichen spiritualistischen Begriffe vom Seelenwesen vor, und folgert daraus Unsterblichkeit und Freyheit mit den gewöhnlichen Gründen. Eine genauere Characteristik aber verdient eine andere Reihe von Philosophen, die sich damals hervorthaten, und deren mehrere auch in Deutschland dadurch besonders berühmt geworden sind, daß sie eine Zeitlang Günstlinge Friedrichs des Großen waren, an seinem Hofe in Berlin lebten, und von ihm unterhalten wurden; welcher Umstand auch einen nicht geringen Einfluß auf die deutsche Literatur und Philosophie geäußert hat. Ich will die Reihe mit den Markis d'Argens anheben. Die Philosophie desselben war skeptisch, und hatte zum Zwecke den philosophischen Dogmatismus zu verdrängen; dagegen den Glauben an

tive Religion selbst bis zu einer ge-
otterie zu empfehlen. In seinem
Werke: La philosophie du bon sens,
ns philosophiques sur l'incertitude
issances humaines à l'usage des ca-
u beau sexe, nimt er bloß die Sin-
einzigen Quellen und Führer der
an; von Grundsätzen des reinen
will er gar nichts wissen. Weil
inne triegen, und die Resultate der
Wahrnehmungen der Menschen so
und einander widerstreitend sind; so
ieraus die Ungewißheit der menschli-
ht überhaupt. Er bemüht sich im
die Ungewißheit der Geschichte, der
Physik, der Metaphysik und der
u beweisen: bringt aber keine neue
vor, die nicht schon bey den ältern
, vorzüglich den Pyrrhonisten, an-
ürden. Manches Gute enthält das
die Anmaaßung und den Dünkel
en, wogegen d'Argens am lebhaf-
. Nur hat er selbst zu viel Ge-
ausgekramt, was um so unzweck-
ar, da das Werk für Cavaliere und
schrieben seyn sollte. Indeßen ge-
Beyfall, weil d'Argens nicht bloß
l unangefochten ließ, sondern auch
e Religion durch seine Art zu philo-
empfehlen und begründen wollte. Es
ist

ist merkwürdig, daß unter den Günstlingen Friedrich's und den damaligen französischen Philosophen überhaupt d'Argens vielleicht der Einzige war, der noch mit Aufrichtigkeit dem katholischen Kirchenglauben sich ergeben hatte; anstatt daß die übrigen es sich recht zur ernstlichen Angelegenheit machten, diesen katholischen Kirchenglauben herabzuwürdigen, ihn von einer lächerlichen oder verächtlichen Seite darzustellen, und dagegen den Deismus oder den entschiedensten Naturalismus anzupreisen.

§. 2127.

Zu den französischen Naturalisten kann zuvörderst gerechnet werden d'Alembert, ein trefflicher geistvoller Schriftsteller, zugleich großer Physiker und Mathematiker, der auch einige Zeit sich in Berlin aufhielt, übrigens größtentheils zu Paris lebte. Er und Diderot waren die Hauptunternehmer der großen französischen Encyklopädie, dieses berühmten Werkes, zu welchem sich damals die besten Köpfe Frankreichs vereinigten, und das für die französische Litteratur, für den Geschmack und die wissenschaftlichen Studien der französischen Nation, und vornehmlich für die philosophische, moralische, politische, und religiöse

e Denkart derselben von den entscheidendsten
en gewesen ist. Man wollte in diesem
ke die wichtigsten Materien aus allen Dis-
en alphabetisch zusammenstellen; einzelne
l wurden besondern Gelehrten zur Aus-
ng übertragen; und es ist nicht zu läug-
ß viel Gutes und Vortreffliches darin
t. Die philosophischen Artikel sind aber
ch im demseitigen naturalistischen Ge-
Tone geschrieben, der die Urheber des
beseelte. Sie zwecken darauf ab, den
stmus nicht bloß, sondern Alles, was
Religion heißt, zu untergraben. d'A-
und Diderot wählten in diesem Fa-
ren Mitarbeitern keine andere, als
n denen sie wußten, daß sie mit ih-
nnig dächten; und man hat daher nicht
wenn man den heutigen Verfall der
und Sittlichkeit in Frankreich bey
ehmern und gebildetern Ständen größ-
s den sogenannten Encyklopädisten zu-
. Wie leidenschaftlich und selbst wie
sie in dem Stücke verfuhren, davon
ein Beweis seyn, daß sie in einem Arti-
illes eine Stelle aus einem Werke Bon-
einrückten, und statt der Wörter Dieu,
ence, die naturalistischer klingenden Natu-
generales, unterschoben; also aus Haß
e positive Religion offenbare Falsarin
Von d'Alembert hat man außer

seinem Antheile an der Encyklopädie, nam
lich dem Discours preliminaire, über den
sammenhang der Wissenschaften und Kü
noch mehr besondere Aufsätze philosophis
Inhalts, die unter dem Titel: Melanges
litterature, de l'histoire, et de philoso
gesammelt sind. Auch Diderot, der aus
dem neben Voltaire einer der berühmte
dramatischen Dichter seiner Zeit war, ist V
fasser von mehr philosophischen Werken,
alle im Geiste des Naturalismus verfaßt, u
mit Invectiven gegen den positiven Kirch
glauben erfüllt sind. In seinem Principes
philosophie morale ou Essay sur le merite
la vertu stellt er die Tugend von der lieben
würdigsten und achtungswürdigsten Seite dar
aber er macht sie ganz unabhängig von de
Pflicht der Vernunft sowohl als von der Re
ligion oder dem positiven göttlichen Willen
Eben darum, weil sie von beyden unabhängig
ist, ist sie verdienstlich. Den falschen Ge
sichtspunct überhaupt bey Seite gesetzt, aus
welchem Diderot die Moral und ihren Grund
beurtheilte, ist dies Buch eine der herrlichsten
moralischen Schriften, die man lesen kann.

§. 2128.

großes aber sehr vorübergehendes Auf-
glich in Deutschland erregte ein an-
nstling Friedrich's des Großen, la
Er bestrebte sich auch hauptsäch-
Naturalismus als das wahre philo-
System darzustellen und anzupreisen,
ist die Tendenz aller seiner Schrif-
t. Die Grundlage seiner Vorstel-
war vom Epikur entlehnt; nur daß
ikurische Lehre durch manche Data
neueren Naturkunde aufstutzte, und
moderne gefälligere Form einkleide-
seinen Schriften findet sich auch eine
Erörterung des Epikurischen Systems
Parallele desselben mit andern. Am
en ist la Mettrie geworden als Ver-
s psychologischen Materialismus.
lbhandlungen; L'homme machine,
l'ame, und L'homme plante sucht
chteristenz einer geistigen Seele und
e Identität der sogenannten Seele
Körper zu beweisen. Seine Gründe
lens darauf hinaus, daß die Seele
n Aeusserungen vom Körper abhän-
sich also die Selbstständigkeit und
irksamkeit jener gar nicht darthun
n ersten Blicke ist das Raisonne-
Mettrie sehr täuschend und ein-

nehmend. Jene Broschüren waren daher
Zeit ihrer ersten Erscheinung Lieblingsschri
bey einer gewißen Classe des Publicums,
ter andern bey den Offizirn der preußischen
mee im siebenjährigen Kriege, und selbst
große Friedrich scheint, zum mindesten
Zeitlang, vielleicht durch Mitwirkung des
Mettrie, dem Materialismus angehangen
haben. Bey strengerer Prüfung aber ben
sen La Mettrie's Argumente nicht mehr u
nicht weniger, als daß der Körper in dem
genwärtigen empirischen Leben ein unentbehr
ches Organ der Seele sey, die Thätigkeit d
letztern also durch jenen bestimt und modi
cirt werde; hingegen den Materialismus b
weisen sie nicht. Gegen la Mettrie erschie
eine Schrift von Luzac: L'homme plus qu
machine, die aus der gemeinen Denkart ohn
wahre philosophische Gründlichkeit argumentirt
Den la Mettrie kann man übrigens mit Recht
einen Atheisten nennen. Seine Grundsätze
waren zugleich für die Moral und Religion
höchst verderblich.

§. 2129.

Ein anderer Günstling Friedrich's des
ßen, der auch Präsident der Akademie
Wissenschaften in Berlin war, und
einer Zeit als Philosoph und noch
als Mathematiker und Physiker in gro-
Ansehn stand, war Maupertuis. Im
ophischen Fache sind von ihm zwey Schrif-
erkwürdig; Essay de Cosmologie, und
de philosophie morale, die zuerst ein-
rschienen, und hernach in die Samm-
seiner sämtlichen Werke eingerückt sind.
r erstern eiferte Maupertuis sehr bitter
den Misbrauch der Teleologie, welche
ein Hirngespinst erklärte. Die göttlichen
ten, die man in den Naturdingen fin-
verden in dieselben hineingeträumt, und
eine läppische Beschäftigung, dergleichen
aufzusuchen. Der Zufall kann eben so
ne Menge Geschöpfe hervorbringen, die
weckmäßig scheinen; und so könte er auch
eym Urspr unge der Welt die Mannich-
eit der Naturdinge gebildet haben, von
n sich nur diejenigen erhielten, die so ge-
aren, daß ihre Organisation eine Fort-
ng möglich machte. Maupertuis ver-
eßwegen auch den physischtheologischen
des Daseyns Gottes, dessen sich da-
e Theologen und Philosophen fast vor-

weise bedienten. Dagegen glaubte er sich
neuen und sicherern Weg entdeckt zu
auf welchem man zur Erkenntniß Gottes
des Urhebers der Natur gelangen könne
wollte aus dem Naturgesetze der Sparsamkeit
(lege minimi) das Daseyn Gottes demonstriren.
en. Vermöge dieses Gesetzes mache
ur für ihre Zwecke immer den geringsten
wand von Kraft. Dies erfordert als
n allweisen und allmächtigen Schöpfer
der Natur, weil kein Anderer ursprünglich
kleinste und doch immer hinreichende
Kräften, das zur Erzeugung und
der Naturdinge nöthig war, hätte
und bestimmen mögen. Eine bloß
che, wie etwa die fatale Nothwendigkeit
der Zufall, als Grund der Schöpfung
enommen, würde oft einen größern
d von Kraft gemacht haben, als
; und ein nicht allmächtiger Schöpfer
r allen möglichen Maaßen von
t das kleinste herauszufinden und
den vermocht. Dies Argument des
cuis für das Daseyn Gottes ist inzwischen
genauerer Erwägung nicht so viel
es zu seyn scheint, und schon Reimarus
ältere hat in seinen Abhandlungen über
rliche Theologie die Schwächen desselben
edeckt. Es beruht erstlich auf der Voraussetzung, daß wirklich das Gesetz der Sparsam-

nkeit als ein nothwendiges Grundgesetz der
atur anerkannt werden müsse; was noch strei-
ist. Es scheint zwar durch die Erfahrung
ätigt zu werden; aber es ist doch kein Ge-
a priori, und folglich kein nothwendiges
urgesetz. Selbst aus der Erfahrung läßt
die Induction nicht vollständig machen;
he Wirkungen menschlicher Kunst sind
Instanz dagegen. Die Kunst kann mit
gern Kräften durch eine zweckmäßigere
tung und Combination derselben eben die
kungen hervorbringen, welche die Natur
größern Aufwande von Kraft hervorzu-
gen pflegt. Man kann inzwischen immer-
das Gesetz der Sparsamkeit der Natur als
es gelten lassen; es würde dennoch von
selben kein Beweis für das Daseyn Got-
ntlehnt werden können. Denn jenes Ge-
gilt doch immer nur für unsere subjective
stellungsart; wir können keine kleinere
t denken, welche die Natur zur Errei-
ihrer Zwecke hätte gebrauchen können.
äre doch aber gar wohl möglich, daß ein
n von tieferer und vollständigerer Erkent-
als wir besitzen, eine noch kleinere Kraft
, wodurch sich die Naturdinge hätten
en lassen. Womit will man beweisen,
cht noch eine kleinere Kraft möglich wä-
s wir in der Natur wirklich gebraucht
n? Das Daseyn eines allweisen und

allmächtigen Schöpfers ergiebt sich denn aus dem Gesetze der Sparsamkeit im geri[ngen] sten nicht. Wollte man auch davon abstra[hi]ren, daß das Gesetz der Sparsamkeit nur e[ine] Bedingung unserer subjectiven Vorstellungs[art] sey, und sich darauf berufen, daß die Wirkun[g] nie größer seyn könne, als die Kraft; daß sol[lte] sich nothwendig allemal die kleinste Kraft g[e]braucht seyn müsse, um die ihr entsprechen[de] Wirkung hervorzubringen; so kann man gerad[e] dies nicht ein Gesetz der Sparsamkeit nennen, denn dieser Begriff bringt mit sich, daß di[e] Natur eine größere Kraft gebrauchen könnte, als sie wirklich gebraucht, oder daß die Wir[k]ung geringer seyn könte, als die auf sie ge[-]wandte Kraft. Dies stimmt gleichwohl nicht mit der obigen Voraussetzung zusammen. Muß die Wirkung allemal der Kraft nothwendig ent[-]sprechen, so geschieht dies auch bey dem Sy[-]steme der fatalen Nothwendigkeit und des Zu[-]falls; und es würde hieraus sich durchaus nicht auf die Existenz eines allweisen und allmächti[-]gen Schöpfers der Natur schließen lassen. Der vermeynte Beweis des Maupertuis für das Daseyn Gottes war also nichts weiter als ein blendender Einfall, dergleichen oft in der Phi[-]losophie die Stelle von Beweisen haben vertre[-]ten sollen, bis man den täuschenden Schein da[-]von aufdeckte. Was er aber gegen den Mis[-]brauch der Teleologie sagte, war sehr gegrün[-]det,

obgleich er gegen die Teleologie überhaupt
men wiederum zu einseitig declamirte,
en wahren Ursprung, Grund und Werth
ologischen Reflexion verkannte. Sein
e philosophie morale enthält nichts Aus-
des.

§. 2130.

den bisher genannten französischen
hen will ich gleich die Erwähnung
anderer verbinden, da sie mit jenen
meinschaftlichen Wirkungskreis theilten
h ungleich mehr als jene auf den phi-
hen und literarischen Charakter sowohl
ation, als auch der Deutschen, Ein-
abt haben. Es gehört dahin zunächst
e, der unstreitig nicht nur unter den
chen Günstlingen Friedrichs des Gro-
größten Vorzug genoßen und zur
lung und Richtung des Geschmacks
philosophischen Denkart des Königs
en beygetragen; sondern überhaupt in
Hinsicht im Fache der schönen Litera-
wo nicht in der Philosophie selbst, doch
t der Behandlung derselben Epoche
at. Seine frühere Lebensgeschichte
hr edle Züge, unter andern die ge-

ſchikte und muthige Vertheidigung des u
lichen Calas und ſeiner Familie, den
der Folge eines ungerechten Urtheilsſp
rettete. Den erſten und größten Ruhm
dankte Voltaire ſeinem poetiſchen G
hauptſächlich ſeinem ſo fruchtbaren *Tale*
die dramatiſche Kunſt, das anfangs in
um ſo mehr geſchätzt und bewundert w
da es ſeit dem Tode der beyden Corneill
des Racine der franzöſiſchen Bühne an
vorzüglichen dramatiſchen Werken, beſo
im Fache der Tragödie, gefehlt hatte; ob
Voltaire, ſo enthuſiaſtiſch er auch von ſ
Landsleuten und von vielen Deutſchen gep
iſt, die dramatiſche Kunſt nicht viel w
brachte, als ſeine Vorgänger, wie Leſſi
Kritik gezeigt hat. Auſſerdem wurde Volt
auch ſehr berühmt als epiſcher Dichter du
ſeine Henriade, von welcher er einen Theil w
rend ſeiner Gefangenſchaft in der Baſtille v
fertigte, durch ſeine Puçelle d'*Orleans*, u
als proſaiſcher hiſtoriſcher und philoſophiſch
Schriftſteller. Friedrich der Große ließ ſi
mit ihm anfangs in eine Correſpondenz ei
hatte nachher auf ſeiner Reiſe nach Weſtph
len eine perſönliche Zuſammenkunft, und lu
ihn zu ſich nach Berlin ein, wohin ſich Vol
taire auch begab, und dort mehr Jahre mit
dem Könige als deſſen vertrauteſter Freund leb
te, wiewohl nur in literariſchem Betrachte.

Da

losophische Gegenstände hatten nicht eigentlich einen wissenschaftlichen Zweck. Er behandelte die Philosophie, wie Alles, was er behandelte mehr als Stoff einer interessanten launigten witzigen Darstellung, soferne sie dieser fähig war, und wenn philosophische Materien ihrer nicht fähig waren, gab er sich auch nicht damit ab. Anfangs bemühte er sich, das Newtonsche System zu popularisiren, und die Kentniß desselben in Frankreich und Deutschland zu verbreiten, wobey er Vergleichungen zwischen Newton und Leibnitz anstellte, die zum Nachtheile des Letztern ausfielen, wiewohl er von Leibnitz persönlich und auch von Wolf (nur nicht von dessen weitschweifiger systematischer Schulmanier und seinen zahlreichen lateinischen Quartanten) mit Achtung sprach. Ein deutscher Gelehrter und Philosoph Ludwig Martin Kahle trat zwar als Apologet Leibnitzens gegen Voltaire auf, und bewies die Unrichtigkeiten, die bey desselben Parallele zwischen Newton und Leibnitz zum Grunde lagen; ward aber dafür mit höhnischem Spotte abgefertigt und lächerlich gemacht. Bald nachher diente der Optimismus dem Voltaire zum Gegenstande seiner spöttischen Laune; und hierin hatte er nicht Unrecht. Die Metaphysiker warfen in der That damals manche ungereimte Fragen über diesen Punct auf, und beantworteten sie wo möglich noch ungereim-

ter

Da sie bey Voraussetzung des Theis-
ie gegenwärtige Welt für die beste unter
möglichen erklärten, welche Gott habe
können; so sahen sie sich genöthigt,
er die Wirklichkeit des Uebels in der
schlechthin zu leugnen, wogegen die Er-
doch so laut protestirte, oder mit sich
derspruche zu bleiben, und troz allem
die Welt doch für die beste Welt zu
. Dies letztere insbesondre war es,
Voltaire zu seinem Romane Can-
anlaßte. Einige andere geistvolle und
nte philosophische Aufsätze von Voltai-
n sich noch in seinen Melanges de
, d'histoire et de philosophie. Ob-
brigens die eigentlich philosophischen
desselben nicht an sich von sonderli-
elange für die Wissenschaft sind; so
dennoch durch den Charakter seiner Wer-
aupt, auch seiner historischen, um die
der Philosophie in manchen anderen
n ein großes indirectes Verdienst er-
Er hat erstlich unstreitig eine ver-
e religiöse oder vielmehr theologische
unter den Gelehrten bewirken helfen.
hier keinesweges die Absicht, alle die
eyen in Schuz nehmen zu wollen,
sich Voltaire gegen die Bibel, am mei-
n historischen Theil derselben, so wie
die positive Religion im Ganzen erlaubt
hat,

hat, oder gar sie als Ruhmwürdigkeiten hervorzuheben. Die Zügellosigkeit des Voltaireschen Witzes hat hier allerdings die Grenze weit überschritten. Gleichwohl hat auch dies seine guten Folgen gehabt. Dadurch daß er den historischen Theil der Bibel angriff; manche scheinbare oder wirkliche Widersprüche und Sonderbarkeiten in den Sagen und Erzählungen des alten und neuen Testaments aufdeckte; auf die Bemühungen der Exegeten und Theologen, selbst die offenbarsten Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten zu erklären und zu vertheidigen ein lächerliches Licht warf, ward er mit Ursache, daß man den historischen Theil der Bibel von demjenigen, der wirklich als Quelle einer positiven Religion gelten kann, schärfer absonderte, das Dogma von der göttlichen Inspiration der biblischen Bücher strenger prüfte, die Anwendung desselben auf diese und jene einzelne biblische Bücher immer mehr einschränkte, es überhaupt ganz anders bestimmte, und so nach und nach der biblischen Exegese eine andere Richtung gab, wobey die Bibel weniger den Sarkasmen eines Kopfes, wie Voltaire, ausgesetzt war. Was übrigens Voltairen und seinen naturalistischen Zeitgenossen wegen ihrer Ausfälle auf die positive Religion auch noch zur Entschuldigung gereicht, ist, daß sie dabey nicht sowohl den Protestantismus, als vielmehr die katho-

lische Religion und Kirche im Auge
. Der Contrast, der sich zwischen der
nheit und dem Aberglauben des großen
s, der Mönche, und der niederen katho-
eistlichkeit, in Frankreich, Italien,
erlanden, und zwischen der auf dem
Grad gestiegenen sittlichen Verdorben-
rnehmern Geistlichkeit und Stände
and, mußte jene Köpfe zu Ausfäl-
f reizen, um so mehr da diese Wi-
Religion und Bibel in den Zir-
ch bewundert wurden, in denen
und seine Freunde herumtrieben.
oltaire zeigte durch sein Bey-
d, daß die Einführung nicht al-
sophie, sondern auch der wissen-
teratur überhaupt in das große
he sowohl von der steifen systema-
als vielmehr von der Art der
bhange, daß man durch diese zu
d zu gefallen wisse. Er weckte
hrten, vornehmlich die deutschen
n diesem Puncte zur Nachahmung.
ßt auch an, mehr Fleiß auf Compo-
Schreibart zu wenden, als sie bis
an hatten. Man bemerkt häufig bey
lichen Schriftstellern aus der Periode,
oltaire's Ruhm am höchsten war, einen
Ton und Sticheleyen gegen ihn.
lischen ein Beweis, daß sie ihm nach-
zuei-

zueifern ſuchten, und die Ueberlegenheit, die er im Urtheile des gebildeten Publicums gewonnen hatte, durch das, was ſie ſelbſt leiſteten, mindern wollten. Voltaire war in ſeiner Art ein treffliches Muſter, wie man litterariſche Gegenſtände popular, praktiſch und anziehend behandeln müſſe. Er verband Zerſtreuung, Unterhaltung und Belehrung des Leſers auf die angenehmſte Art mit einander. Seinen hiſtoriſchen Arbeiten macht man den Vorwurf, daß er zuweilen die Geſchichte in einen Roman verwandelt habe, und der Vorwurf iſt nicht ungegründet. Hier iſt aber von ſeinen Werken, und alſo auch von ſeinen hiſtoriſchen, nur als Producten des Genies und philoſophiſchen Geiſtes die Rede, und es iſt die Frage, wenn er ſich um hiſtoriſche Wahrhaftigkeit und Gründlichkeit mehr bemüht hätte, ob er nicht dennoch alle Annehmlichkeiten ſeiner hiſtoriſchen Manier, beybehalten haben würde.

§. 2131.

Neben Voltaire ſpielte unter den franzöſiſchen Philoſophen die ausgezeichnetſte Rolle Johann Jacob Rouſſeau. Er hatte durch ſeine Schriften größern Einfluß auf Mitwelt und Nachwelt, als dieſer, und als alle ſeine Zeit-

ssen. Seine Lebensgeschichte hängt mit
ersönlichen Charakter, und dieser wie-
it seinen Schriften und deren Eigen-
eiten so innig zusammen, daß eine
chere Erzählung jener nothwendig ist,
aus dem richtigen Gesichtspuncte cha-
zu können. Rousseau ist gewißer-
ßt aller Biographie in Hinsicht auf
ekommen. Er hat in seinen Con-
ine Schicksale, Studien, Denkart,
Narimen, gute und böse Handlun-
geschildert mit einer Offenheit und
Wahrheitsliebe, wie man sie nur
nn, und wie sie schwerlich viel
finden möchte, obgleich er den-
es verschönert oder verschleyert hat,
parteyischer Geschichtschreiber sei-
der hinlänglich von den vorhan-
unterrichtet wäre, ganz anders
ken und beurtheilen müssen. Rou-
gebohren zu Genf im J. 1712.
e war ein Uhrmacher, ein Mann
terarische Bildung, der Griechisch
verstand, und gerne im Plutarch
s las. Er unterrichtete auch den
in der alten classischen Literatur,
ßt davon verstand, und dieser kam
brennende Wißbegierde dem Vater
e. Schon als Knabe hatte Rou-
schwächliche oft durch Kränklich-

keit unterbrochene Gesundheit, was der erste Grund zu der trüben wunderlich abwechselnden Gemüthsstimmung wurde, die ihn in der Folge sein ganzes Leben hindurch begleitete. Eine unbesonnene jugendliche Uebereilung ward Ursache, daß er das väterliche Haus verließ. Während er als Flüchtling herumirrte, in einem fremden Lande, ohne Geld, ohne Freunde und Bekannte, faßte er den Entschluß, seine Religion zu verändern, um sich den nothdürftigen Unterhalt bey den Geistlichen als Proselyt, oder in einem Kloster zu verschaffen. Er wandte sich an den Bischof von Annecy, gewann die Theilnahme dieses Mannes, und wurde von ihm einer Dame de Warens, einer geistvollen und liebenswürdigen Frau, die auch zur katholischen Religion übergegangen war, und für sich privatisirte, zur Erziehung empfohlen. Diese Frau versah nach und nach eine dreyfache Stelle bey Rousseau. Sie war erst seine Pflegemutter, und erzog ihn mit großer Zärtlichkeit, als ob es ihr eigenes Kind wäre. Er nahm sich dagegen ihres Hauswesens mit an, besorgte ihren Garten, trieb zugleich mit leidenschaftlichem Eifer die Musik, und setzte auch seine literarischen Studien fort, so gut er in seinen Verhältnißen konte, und die Hülfsmittel es erlaubten, die ihm zu Gebote standen. Mit der Zeit, da Rousseau mehr heran wuchs, und sein Geist sich mehr ent-

entwickelte, ward aus der Dame de Warens, die bisher Pflegemutter gewesen war, eine Freundinn und endlich sogar eine Geliebte desselben. Inzwischen konte er doch kein Etablissement von dieser Verbindung hoffen. Er verließ also seine Freundin mehrmal, um ein Unterkommen zu suchen, und kehrte nur dann wieder zu ihr zurück, wenn ihn die Noth dazu trieb. Wegen seines musikalischen Talents hoffte er in der königlichen Capelle zu Paris angestellt zu werden; da aber die Hofnung fehlschlug, so sah er sich genöthigt, bis zum 1741 als Musikmeister zu Chambery sein Unterhalt zu erwerben. Um diese Zeit ging er aber nach Paris, und brachte hier einige Jahre in sehr dürftigen oft verzweifelten Umständen zu. Man hat Briefe von ihm aus dieser Periode, in welchen er besonders darüber wehklagt, daß das Brodt so theuer sey, daß er nicht genug verdienen könne, um den Hunger zu stillen. Durch Verwendung einiger seiner ältern Freunde kam er in das Gefolge des französischen Gesandten von Montaigu zu Venedig, und begab sich mit demselben dorthin. Aber nach seinem eigenen Bekenntniße waren schon damals eine stolze Misanthropie, eine Verachtung des Reichthums und Vergnügens, Grundzüge in seinem Charakter geworden. Er konnte sich nicht lange mit dem Gesandten vertragen; das Gefühl der Ab-

Abhängigkeit war ihm unausstehlich, und er gab die Stelle wieder auf. Kurz nachher kam er in Verbindung mit Dupin, einem Generalpächter, der ihn in seinem Bureau anstellte, und wo er nicht unbeträchtliche Einkünfte hatte. Diese Einnahme verwandte er aber meistens zur Unterstützung seiner ersten Wohlthäterinn, der Dame de Warens, welche durch mehrere Unglücksfälle ihr ansehnliches Vermögen verloren hatte, und auch in Dürftigkeit gerathen war. Erst im J. 1750 fieng sich seine literarische Laufbahn an, auf welcher er sich späterhin so außerordentlich hervorthat. Die Akademie zu Dijon hatte die Preisfrage aufgegeben: Ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten beygetragen habe? Ein Freund Rousseau's äußerte ihm bey der Gelegenheit den Gedanken: Diese Frage sey eine wahre Eselsbrücke. Alle gemeine Köpfe würden sie bejahend beantworten, und würden nicht genug rühmen zu können glauben, was die Sitten durch die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften gewonnen hätten. Er (Rousseau) möge einmal die entgegengesetzte Parthey nehmen, und behaupten, daß die Wissenschaften den Sitten schädlich gewesen seyen. So kam R. zuerst durch den Scherz eines Freundes auf die Idee von der Schädlichkeit der Wissenschaften, die nachher eine der Haupt-

ideen

seinem ganzen moralisch politischen
geworden ist. Er verfolgte anfangs
weiter, arbeitete mit der Fülle und
eit seines Geistes eine Schrift darü-
und hatte das Glück von der Akade-
Dijon den Preis zu erhalten. Die-
machte die größte Sensation; ihr
auffallend paradox; aber das Pa-
r mit einer Beredsamkeit und Wär-
t so viel scheinbarer Gründlichkeit
und mit so manchen Zügen des
ausgebreiteten literarischen Kennt-
ebe, daß man auf den Verfasser
merksam wurde. R. bekam frey-
Widersacher, gegen welche er sich
mußte; ein Disput folgte aus dem
diese Streiterey beförderte im-
ne Celebrität, weil sie ihm Ver-
bot, seine ungewöhnlichen Talente
und seine Ueberlegenheit über sei-
zeigen. Nunmehro besserten
ne Glücksumstände. Er gerieth
ornehmen Familien, die Geschmack
und Kunst hatten oder zu haben
n Verbindung, und wurde von
uf eine längere Zeit sehr liberal
alten, oder wenigstens unterstützt.
erschien ein zweytes Werk Rous-
so voll von Paradoxieen, wie das
eben so anziehend geschrieben, wie

dieses: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Hier führte er die Sätze aus: Die Menschen sind nicht ursprünglich gesellig; sondern sie haben vielmehr einen Hang zum solitären unabhängigen Leben. — Alle Menschen sind ursprünglich frey, und einander an Rechten gleich. — Der Naturstand, der nicht weit von dem thierischen entfernt ist, ist eigentlich der der Menschheit angemessenste Stand. — Jede bürgerliche Gesellschaft ist eine Unterdrückung der Menschenrechte, und die Menschen haben die Ordnung der Natur dadurch umgekehrt, daß sie sich in Staatsverbindungen eingelassen haben. Wie übrigens diese zweyte Schrift mit jener ersten zusammenhieng, und wie seine Speculation ihn vom ersten Paradoxon zum zweyten führen konnte, ist sehr leicht einzusehen. Damals hielt man diese Ideen Rousseau's für zwar interessante, aber müssige Philosopheme. Was würden die französischen Großen, die dem R. schmeichelten, mit ihm und seinen Schriften wohl angefangen haben, wenn sie voraus geahndet hätten, was eben jene Philosopheme nach dreyßig Jahren in ihrem Vaterlande für eine Bedeutung erlangen würden? Rousseau dedicirte sein zweytes Werk dem Magistrate zu Genf, wurde dafür von demselben in alle seine Bürgerrechte wieder eingesetzt, lebte auch nun einige Zeit zu Genf, und

schwur

während seines dortigen Aufenthalts
ohne vielen Kampf gegen sich selbst die
sche Religion wieder ab. Im J. 1756
von neuem nach Paris, lebte aber da-
höchst eingezogen, und unterhielt bloß
endenz mit wenigen Freunden, und
französischen Großen, theils um der
uszuweichen, die ihn damals recht ei-
ihrem Gegenstande machte, theils
s Diät, weil er sehr an einer Stran-
te, wo ihm das Leben in der großen
Paris, bey der damals nach herrschen-
vollern Etikette, oft höchst beschwer-
n mußte. Diese Periode ist jedoch
terargeschichte Rousseau's merkwür-
arbeitete hier seine meisten Aufsätze
Musik aus, die er hernach in seinem
e de musique bekannt machte, und
sem Fache nach dem Urtheile von
klassisch sind. Er verfertigte auch
usikalische Stücke für das Theater, und
eitigkeiten mit Voltaire über drama-
erstände. Zu eben dieser Zeit schrieb
e neue Heloise, die zuerst 1761
. Anfangs machte dieser Roman
tliches Glück. Weit größeres Auf-
te sein Emil im J. 1762, worin er
ter einer neuen Erziehungstheorie auf-
Das Parlament zu Paris verdammte
ch, und ordnete eine gerichtliche Unter-

ung gegen den Verfasser ab, so daß dieser
wegen sich schleunig aus Paris flüchten muß-
Er begab sich nach Genf, wo ihm
e nunmehro aus Furcht vor dem französi-
n Ministerium die Aufnahme verweigerte.
also trieb er sich in der Schweiz
einem Orte zum andern. Endlich
r sich an den König von Preußen, u
en um einen sichern Aufenthalt in
el. Der König gewährte ihm seine
r vertheidigte er seinen Emil gegen den
bischoff von Paris, der ihn anathema-
e. Er schilderte in dieser Apologie seinen
racter, seine Absicht bey seinen Sch
daß er weit entfernt davon sey, den
die Religion in Gefahr setzen zu wo
um aber war die Unruhe vorüber; so
kelte er sich in eine neue, die sehr ge
für ihn hörte werden können. Es sch
Lettres de la montagne, die eine Men
ßlichkeiten für den Magistrat und d
stlichkeit in seiner Vaterstadt Genf enth
Die letztere ward darüber sehr erbitt
sie ohnehin wegen seines ersten Uebergan
katholischen Religion eine Empfindlichk
en ihn hegte, die er durch sein nachhe
Abschwören derselben noch nicht ganz aus
scht hatte. Ungeachtet R. bey Neufch
inem Dorfe preußischen Gebiets lebte, so
hte doch die Genfer Geistlichkeit den Pöbel
der

ortigen Gegend wider ihn aufzuhetzen; so
R. sich genöthigt sah, zu entfliehen, und
nach Bern begab. Aber die Berner, die
mit dem Magistrate in Genf nicht verderben
en, und auch die Verbreitung nicht sowohl
politischen, als seiner religiösen Grund-
fürchteten, verboten ihm den längern Auf-
ht in ihrer Stadt. Es war strenger
er, und R. war krank. Er bat, man
ihm bis zum Frühlinge in ein Gefängniß
um seiner sicher zu seyn, damit er nur
e bessern Jahrszeit reisen könne; aber
s schlug man ab. Er mußte sich ent-
und kam nun in einem elenden Zustan-
Straßburg an. Nun nahm ihn der
all von Contades wohlwollend auf,
elt ihn bis zum Frühlinge bey sich, da
wieder nach Paris begab. Hier ent-
sich mit David Hume, der sich da-
Paris aufhielt, im J. 1766 nach Eng-
reisete. In London wirkte ihm Hume
brevet eine Pension aus, und lebte mit
dem freundschaftlichsten Fuße. Es er-
hob in Rousseau durch unbedeutende
eine lächerliche Ursachen ein Mißtrauen
Hume; die Engländer spotteten darüber,
französischer Gelehrter eine Kränkliche
erhalte; Hume sah ein paarmal oder
gte sich nach den Addressen der Briefe,
Rousseau an seine Freunde nach Frank-

reich schrieb oder von dort empfing; das na-
türliche Phlegma jenes disharmonirte mit der
momentanen enthusiastischen Lebhaftigkeit die-
ses; endlich ereignete sich ein Umstand, der
beyde Philosophen völlig entzweyte. Es er-
schien in öffentlichen Blättern ein angeblicher
Brief an Rousseau von Friedrich dem Gro-
ßen, der den Ritter Walpole zum Verfasser
hatte, und in der That für den erstern sehr
beleidigend war. Dieser schrieb ihn ohne Be-
denken seinem vermeynten Feinde, dem Hume,
zu; und nunmehro entfernte er sich aus dem
Hause desselben, fieng eine heftige Fehde mit
ihm an, worin er ihm sogar die beym K.
von England ausgewirkte Pension zum Vor-
wurf machte, und verließ bald darauf England
gänzlich. Auch bey seinem nachherigen Auf-
enthalte in Frankreich nahm seine Unzufriede-
heit mit Andern, und sein Hang zum Mis-
trauen immer zu; und die letzten Jahre sein
Lebens brachte er fast ganz einsiedlerisch u
auf eine phantastische Art zu. Sehr viel tru
zu dieser Stimmung Rousseau's eine al
Haushälterinn bey, die er in der Folge selb
heyrathete, die Demoiselle le Vasseur, ein
gemeine Person ohne Reize und vorzüglich
Talente, die ihn aber durchaus zu beherrsche
wußte. Sie pflegte ihn in seiner Kränklich-
keit, und bemächtigte sich dadurch ganz seines
Vertrauens. Gleichsam als ob aus Eifersucht

machte

te sie nach und nach Alle bey ihm verdächtig,
mit ihm freundschaftlichen Umgang unter-
n, und ihn besuchten, oft durch die nie-
ächtigsten Insinuationen, und wenn Rous-
sich nicht daran kehrte, so verweigerte sie
hen geradehin den Zutritt. Rousseau
uch Kinder mit dieser seiner Freundinn
achherigen Gattin erzeugt, die er aber
ndelhause zu Paris erziehen ließ. Man
s Verfahren öfter getadelt. Er entschul-
h mit seiner Trägheit und Armuth; er
rzeugt gewesen, die Kinder würden im
ause besser erzogen werden, als er sie
ziehen können; und man muß wenig-
billig seyn zu glauben, daß ihm in
inbildung diese Rechtfertigung ein Ge-
than habe. Rousseau hatte sonst ei-
feinen und zarten Sinn für Elterliche
. Er kam einst mit dem Grafen
zusammen, und sagte ihm darüber et-
rbindliches, daß er den Müttern be-
abe, sie müßten ihre Kinder selbst säu-
Buffon erwiederte dies Compliment mit
tern Anspielung auf die Art, wie R.
nder behandle: „Alle vernünftige Leute
das immer geglaubt, antwortete er,
ie, Herr Rousseau, allein waren nicht
einung, und leider Ihnen folgt man.“
dem waren in R's Character bey vielen
erbarkeiten und räthselhaften Widersprü-

chen

chen auch sehr viel gute liebenswürdige Züge. Er war gerecht, mäßig, edelmüthig, mitleidig, begnügte sich mit dem Nothwendigen, und verschmähte und verachtete jedes ignoble Mittel, das ihm Reichthum oder ein einträgliches Amt hätte verschaffen können. Insofern hatte er eine echt philosophische Denkart. Nur Dankbarkeit war ihm lästig, und er beleidigte manche seiner Gönner und Freunde dadurch, daß er ihre Dienste, und selbst ihre kleinen Gefälligkeiten und Höflichkeiten ausschlug, und nicht selten auf eine unfeine, oder rauhe, oder seltsame Art ihnen auswich. Man kann ihn mit dem Diogenes dem Cyniker vergleichen, der die größte Simplicität der Lebensart mit allem Stolze eines philosophischen Genies vereinigte. Wie manche andere unter seinen Zeitgenossen, kann man ihn nicht beschuldigen, daß er in seinen Schriften der Sittlichkeit Abbruch gethan habe. Wenn er von Pflichten des Menschen spricht, von den nothwendigen Maximen der Glückseligkeit, so spricht er mit einer Wärme und Fülle, daß man sieht, es floß bey ihm aus dem Herzen. Aber die ganze Art, wie er seine moralischen Lehren einkleidete, war immer zu phantastisch, von seiner eigenen Art zu empfinden und zu denken zu sehr affeirt, als daß die Lectüre des Rousseau, zumal in frühern Jahren, nicht auch auf die Bildung des Characters nachtheilig

ng einwirken könnte. Man muß seine
riften lesen, um das menschliche Herz
einen verborgensten Falten, in seinen
derbarkeiten, in seinen feinern Gefüh-
kennen zu lernen; um zu sehen, wie
menschliche Vernunft oft die größte
istinn gegen sich selbst ist; aber man muß
ht lesen, um sich eben noch ihnen zu
Sie können uns leicht zu paradoxen,
samen, eigensinnigen, für die wirkliche
unbrauchbaren Schwärmern machen.
en à la Rousseau, die dabey sein Ge-
ie Kunsttalente und Fertigkeiten, und
oßen und guten Eigenschaften nicht
werden in der Welt noch viel unglück-
n, als er selbst war. Es ist eine richti-
rkung, die ein französischer Akademi-
Rousseau's und Voltaire's Tugend
hat: Voltaire's Tugend war ohne
nd Rousseau's Tugend war ohne

§. 2132.

Schriftstellerey und Philosophie Rous-
muß man vornehmlich aus dem Ge-
ichte betrachten und würdigen, daß sie
seinen gangbaren Denkart gewöhn-
rade zu entgegengesetzt ist, und wo die-

se

se auf Vorurtheilen und Irrthümern beruht, eine Menge derselben wegräumt und berichtigt; aber auch sich selbst wieder in das andre Extrem verliert, und in ihrer Art ebenfalls, nur umgekehrt, einseitig und falsch ist. Daß die Wissenschaften und Cultur überhaupt der menschlichen Gesellschaft, namentlich in Ansehung der Moralität, manche Nachtheile gebracht haben, ist nicht zu bezweifeln; darin hat R. Recht, und die enthusiastischen Lobredner der Wissenschaften und der Cultur sind hier in der Regel viel zu einseitig. Daß aber durch die wissenschaftliche Cultur das menschliche Geschlecht unglücklich geworden sey, daß es besser seyn würde, wenn es sich wieder dem thierischen Zustande nähere; daß die Cultur bloß zur Verschlimmerung der Sitten diene; darin hat R. Unrecht, und er ist zu e
Das wahre Resultat liegt zwischen bey
tremen in der Mitte. Eben so kann n
Ganzen von der Erziehungstheorie
len, die im Emil aufgestellt ist. Da
bey der ältern Erziehungsart die Na
sehr verließ, und durch ungereimten Z
und Künsteley, oder Fahrlässigkeit, s
den Körper, als den Verstand und das
der Kinder, verbildete, verkrüppelte, vers
te, ist Thatsache. R. hat sich allerding
großes Verdienst dadurch erworben, d
die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen au

Punct hinlenkte, und in seinen Emil
Zögling der vernünftigen Natur schilder-
mich so auszudrücken. Er hat auch
zu großen und wesentlichen Verbesse-
n Deutschland Anlaß gegeben. Al-
erum der Natur bey der Erziehung
achzugeben, in einer Welt, die sich
m Naturstande entfernt hat, das war
engesetztes fehlerhaftes Extrem, in
R. gerieth. Viele Jünglinge, die
Grundsätzen erzogen wurden, sind
und laufen zuweilen noch itzt als
auf den Gassen herum, was sie wohl
würden, wenn sie eine Erziehung
rten, die das richtige Mitlere zwi-
und Kunst hält. In seiner politi-
die folgte R. auch mehr specula-
ffen, als der Erfahrung. Seine
Naturstande und von der ursprüng-
heit und Gleichheit der Menschen
auf die Voraussetzung der Unge-
Naturmenschen, die aber schlecht-
. Der Mensch ist von Natur
r als ein ungeselliges Wesen. R.
von der gesamten Menschheit nach
d folglich wiederum höchst ein-
man aber auch die Voraussetze
würde daraus nicht ursprüngliche
Menschenrechte folgen. Daß
ne Unterdrückung der Menschen-
rechte

rechte sey, ist nur halbwahr. Der Stat beschränkt die Menschenrechte, aber er unterdrückt sie nicht; er beschränkt sie, um sie zu sichern, so weit sie neben einander bestehen mögen, wenigstens der Theorie nach. Ein Gesellschaftsvertrag (contrat social), wie ihn R. für eine vollkommne Staatsverfassung fordert, ist in der Wirklichkeit nicht denkbar; er selbst hielt ihn für einen speculativen Traum. Der beste Stat kann überhaupt nicht aus Begriffen; er muß aus Erfahrung über Welt und Menschen abstrahirt, und nach den localen Verhältnissen und temporellen Umständen eines Volks bestimt werden. In diesem Betrachte erscheinen Rousseau's politische Schriften bloß als politische Phantasieen, die leider eben dadurch, daß man sie rasch und unbesonnen zu realisiren suchte, so verderblich geworden sind. Noch will ich diesen Bemerkungen das Urtheil beyfügen, welches R. selbst über die positive Religion fällte, und über die Bemühungen so vieler seiner Zeitgenossen, dieselbe zu untergraben. In einem Briefe an Varnes schreibt er: „Ich habe Religion, lieber Freund, und ich glaube nicht, daß ein Mensch in der Welt sie so nöthig hat, wie ich. Ich habe mein Leben unter Ungläubigen hingebracht, ohne mich ihre machen zu lassen; ich liebte sie und schätzte sie; und doch war mir ihre Lesart unerträglich. Ich sagte ihnen immer, daß

ich

nicht bestreiten wolle, aber ihnen nicht
n könne. Die Philosophie ist nichts als
er von Ungewißheit und Zweifeln, aus
Metaphysiker sich nie herausfinden
Ich habe also mein Gefühl gefragt
ig von meiner Vernunft; lasse meine
die Welt nach Zufalle sich bauen,
e in den Baumeistern selbst, ihnen
das Daseyn Gottes und ihres

§. 2133.

als die benachbarten Nationen
Franzosen angefangen, das Na-
die Philosophie der Gesetzgebung
, woran wahrscheinlich ihre mon-
fassung schuld war; denn die poli-
sten des Bodin und La Boetie,
iten der Ligue erschienen, waren
hende Meteore, die ohne alle
Denkart des Publicum's über
nd politischen Verhältniße blie-
reitigkeiten der Parlamenter mit
Gewalt, vornehmlich seitdem
die Mitte des XVI Jahrhun-
e Reihe großer Statsmänner,
führten, und die Monarchie

begründeten, völlig consolidirt hatte, äußerten auf die Rechtstheorie fast gar keinen Einfluß. Auch verriethen diese Streitigkeiten je mehr und mehr das Uebergewicht der Könige und der Großen, und die Unterdrückung der Stände und des Volks. Eine sehr wachsame Censurpolizey kam dazu, um alle und jede Unternehmungen kühner Köpfe, das Volk über seine Rechte aufzuklären, entweder in der Geburt zu ersticken, oder doch ihre Wirksamkeit zu verhindern und zu vereiteln. In dem jüngst verflossenen Jahrhunderte hat es zwar durchaus nicht an Winken über die Ungerechtigkeit und Verderbtheit der Despotie in Frankreich gefehlt, welche die talentvollsten Schriftsteller in ihren Werken anbrachten; sie erlaubten sich beyläufig und im Einzelnen sogar heftige und leidenschaftliche Angriffe; aber gerade weil diese Angriffe nur indirecte und beyläufige waren, so las man sie, ließ ihnen im Privaturtheile als sehr wahren und treffenden Bemerkungen Gerechtigkeit wiederfahren, und vergaß sie den nächsten Augenblick, nachdem man sie gelesen hatte. Erst mußte der Misbrauch der königlichen Gewalt unter Ludwig XV auf's höchste steigen, und der große Haufen den Druck schmerzlicher fühlen, unter welchem er schmachtete, ehe das Volk zu der Revolution reif wurde, von der wir die Zeugen gewesen sind, und die freylich unter vielen guten

und

limmen Wirkungen auch die gute gehabt
ß die Philosophie des Rechts in Frank-
unsern Tagen sehr viel an Aufklärung
n hat. Für die Philosophie der posi-
esetzgebung hat inzwischen Frankreich
er seinen ältern Schriftstellern, ob er
enfalls erst in der goldenen Periode
Gischen Literatur lebte, einen classi-
Zuweisen. Dieser ist Montesquieu,
Asser des berühmten Werkes vom
der Gesetze. Auch dieser würde
der Verfolgung und Unterdrückung
entgangen seyn, deßen Abneigung
n vorher, ehe er jenes Werk heraus-
eine muthvolle Vertheidigung der
Parlamenter zugezogen hatte, wenn
selbst das Amt, das er bekleidete,
kabler persönlicher Charakter, und
e seines Werks, gegen das auch die
Verleumdung ihre Pfeile vergeblich
eschützt hätten. Montesquieu stu-
neueren Staatsverfassungen und ihre
n so, wie Aristoteles die des Alter-
irt hatte; und was daher die Vo-
ehtern in Beziehung auf das Alter-
das ist das Werk jenes in Bezie-
ie neuern Völker. Nur hatte der
Philosoph manche beträchtliche
vor dem griechischen voraus. Die
welche dieser um Rath fragen konte,

war zu seiner Zeit noch sehr wenig cultivirt, und bezog sich fast einzig auf die griechischen Staten; denn was Aristoteles von der Geschichte der morgenländischen Völker wußte, war fragmentarisch und bestand in allgemeinen Datis. Von der monarchischen Gattung der Statsverfassungen kannte Aristoteles, außer der orientalischen Despotie, nur wenige Arten; und die republicanischen Formen, die er freylich in großer Mannichfaltigkeit und mit den verschiedensten successiven Veränderungen, wie eine bunte Gruppe, vor sich hatte, konte er doch nur in ihren Wirkungen auf einzelne Communen oder kleine Völkerschaften beurtheilen, nicht aber in ihren Wirkungen auf große Nationen, die aus mehreren Millionen Menschen bestehen. Gewiße Eigenheiten, welche die Statsverfassungen der neuern Völker haben, z. B. stehende Heere, eine Geistlichkeit von einem ganz andern Charakter, als die Priester der alten Welt, waren dem Aristoteles durchaus fremde; dagegen er wiederum bey seinen Republiken auf die eingeführte Sclaverey rechnen konte, die in den neuern Staten, welche für die heutigen Politiker vorzüglich in Anschlag kommen, weggefallen ist; denn die Leibeigenschaft bey den Neuern ist doch nicht ganz das, was die Sclaverey bey den Alten war, und was die Negersclaverey noch gegenwärtig ist. Welch eine reichhaltige lehrreiche

Ge-

schichte hatte dagegen Montesquieu vor
sobald es ihm darauf ankam, von ihr zu
n, was gewiße politische Einrichtungen
esetze für Nutzen oder Schaden im Gan-
n Einzelnen nach sich gezogen haben,
man nur allein die Geschichte der Römer
und vollends die Geschichte der neuern
die sich nach der Völkerwanderung in
bildeten! Welch eine ungleich größere
nichfaltigere Menge von Statsformen,
ch von Arten der Monarchie, bot sich
um überhaupt ein richtigeres Urtheil
Werth des Monarchismus in Ver-
mit dem Republicanismus fällen zu
Hatte Aristoteles die Wirkungen repu-
e Statsformen nur im Kleinen und
einfacheren Bedingungen beobachten
konte sie Montesquieu im Großen
viel complicirteren Bedingungen und
beobachten, und danach seine poli-
ultate modificiren. Es ist daher
wundern, daß Montesquieu's Geist
ein für die neuern Völker unver-
fruchtbareres und interessanteres
rden ist, als es die Policey des
yn und werden konte. Was Hier-
ntesquieu vorzüglich zum Ruhme
ie weise Sparsamkeit und Zweck-
omit er die allgemein wichtigeren
ngen und Gesetze aus dem anern-

meßlichen Chaos derselben, welches die Geschichte der Völker darstellt, hervorwob; der richtige unbefangene Blick, womit er sie würdigt; und die kurze und gleichwohl deutliche Präcision, womit er seine Resultate a usdrückt, erläutert und beweist. Das Werk de s Montesquieu ist ein Text, der zu weitläufigen Commentaren Stoff enthält, und doch, um verstanden und benutzt zu werden, keines Commentars bedarf. Daß nicht alle Resultate und Maximen Montesquieu's gegründet oder anwendbar sind; daß auch er in diesem und jenen Urtheile den Fehler der Einseitigkeit nicht vermied und vermeiden konte, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen. Die größte Vorliebe scheint er für eine vermischte Statsverfassung gehabt zu haben, und daher hielt er unter den neuern die Englische Constitution für die verhältnißmäßig beste, obgleich er auch Mehreres an ihr zu tadeln fand, wie es denn wirklich daran zu tadeln ist. Dieser günstigen Meynung Montesquieu's von der Britischen Verfassung ist hauptsächlich die allgemeine Achtung zuzuschreiben, welche dieselbe in Europa, selbst in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit hat. Uebrigens ist Montesquieu nächst dem Aristoteles als der Schöpfer der Philosophie des positiven Rechts anzusehen. Die Bahn, welche er so glücklich gebrochen hat, ist nach ihm von vielen andern mit größerem oder geringern Erfolge be-

worden. Aber noch keiner seiner Nach-
hat seinen Ruhm verdunkeln, oder das
seines Werkes für den philosophischen
Lehrer und Statsmann entbehrlich
können.

§. 2134.

Montesquieu sind um die Mitte
zehnten Jahrhunderts noch drey andere
de Schriftsteller, Joh. Jac. Burla-
de Vattel, und de Real durch ihre
ung des Stats und Völkerrechts nach
en naturrechtlichen Principien berühmt
Der erste war ein Genfer von Ge-
bte auch daselbst als Professor der
und nachdem er wegen schwächlicher
it dieses Amt niedergelegt, ward er
des innern Raths dieser Republik.
n J. 1748. Von ihm ist das erste
eigentliche Compendium des Na-
Völkerrechts, dem er hernach auch
Entwurf des Statsrechts (droit
beyfügte. Beyde Werke sind nach
des Verfassers ansehnlich vermehrt
ice in acht Theilen herausgegeben
der zweyte, Emmerich de Vattel,
m Fürstenthume Neufchatel gebür-

tig, und ſtudirte zu Baſel Theologie und Philoſophie. Im J. 1746 ward er Legationsrath zu Dresden, lebte eine Zeitlang als Churſächſiſcher Miniſter zu Bern, ward aber 1758 nach Dresden zurückgerufen, und mit dem Titel von Geheimen Rath bey der Geheimen Canzley zu Dreßden angeſtellt. Er ſtarb im J. 1767. Sein Droit des gens hat ſich bey den neuern Statsmännern großes Anſehn erworben. Es iſt aber in der Hauptſache nichts weiter, als eine Umarbeitung des größern Wolfiſchen Werks über das Völkerrecht, und eine Einkleidung deſſelben in eine leichtere gefälligere Form. Selbſt der Ordnung des Wolfiſchen Syſtems iſt Vattel aufs genaueſte treu geblieben. Auch die Hauptideen Wolfs hat er beybehalten, ausgenommen die Hypotheſe von der allgemeinen Völkerrepublik (civitas gentium maxima), welche jener als Fundament des Völkerrechts betrachtete, und die Vattel mit Recht beſtreitet und verwirft, und auch einige andere einzelne Meynungen, worin der letztere von ſeinem Vorgänger abweicht. Es iſt alſo nicht ſowohl Verdienſt um die Materie, was das Vattelſche Werk bey den Statsmännern empfohlen, und das Wolfſche verdrängt hat, ſondern lediglich die Form. Als Fehler ſind Wolfen ſowohl als auch noch Vattel vorzuwerfen die Verwirrung des Völkerrechts mit dem Statsrechte, Mangel an Gründlichkeit

bey

ern wichtigen Puncten, gänzliche Ue-
anderer, die bey den Streitigkeiten
in Frage kommen. Auch hat sich
allein auf die allgemeinen Regeln
, ohne ihre Anwendung durch
s der Geschichte zu erläutern oder
n. Freylich komt leider die Völker-
bey den Streitigkeiten der Natio-
sehr in Anschlag, als die größere
as Völkerrecht ist nur eine Satire
hichte, oder vielmehr die Geschichte
ire auf das Völkerrecht. Die
berufen sich nur auf Völkerrecht,
mit ihrem Interesse zusammen-
eten es ohne Bedenken mit Füßen,
igensucht zuwider läuft. In zwi-
ch darum dem Völkerrechte, wie
hte überhaupt, nicht aller Werth
nalverhältniße und die praktische
en abgesprochen werden. Es dient
Beurtheilung des gegenseitigen
r Völker für die Cabinetter, die
ar bey den Angelegenheiten an-
n interessirt sind, und also als
treten können, und bildet über-
entliche Meynung, welche auch
n Regenten scheuen, und durch
Gewaltthätigkeiten zurückgehal-
elche sie sich sonst ohne Beden-
ürden. In dieser Hinsicht hat auch

die Völkerrechtstheorie den gerechtesten Anspruch auf die sorgfältigste Bearbeitung, und die Mängel und Fehler derselben müssen um so mehr gerügt und verbessert werden, je bedeutender die Wirkungen derselben seyn können. Der dritte, Gaspard de Real, Königlicher Rath, gab im J. 1758 ein Werk über die gesamte Statswissenschaft in acht Theilen heraus, dessen Brauchbarkeit nicht bekant genug ist. Es hat den Titel: La science du gouvernement. Der erste Theil enthält einen allgemeinen Grundriß der Statskunst; der zweyte eine Charakteristik der verschiedenen Europäischen Statsverfassungen; der dritte entwickelt die allgemeinen Principien des Naturrechts; der vierte das allgemeine Statsrecht; der fünfte das Völkerrecht; der sechste die Politik; der siebente das kanonische Recht; und im achten ist eine Notiz der vornehmsten zur Statswissenschaft gehörigen Schriften mitgetheilt. Die Bearbeitung der Materien ist ungleich zweckmäßiger und praktischer, als in dem Burlamaquischen und Vattelschen Werken, obgleich einzelne Theile besser gerathen sind, als andere. So ist z. B. der Theil, welcher die Statistik betrifft, bey der Vervollkommnung dieser Wissenschaft in den neuern Zeiten, und bey der Veränderlichkeit ihrer Gegenstände, itzt nicht mehr zu brauchen. Auch muß man nicht vergeßen, daß das ganze Werk des de Real im Gesichts-

puncte

und mit der Vorliebe eines Franzosen
Vaterland geschrieben ist. Es würde
große Weitläufigkeit erfordern, wenn
die neuern französischen Bearbeiter des
hts und der positiven Rechtsphiloso-
en Zahl durch die Revolution so groß
ist, auch nur im Allgemeinen cha-
wollte. Unter den Schriftstellern
evolution ist Linguet noch einer der
gsten. Von den Werken mehrerer
n, die sich während der Revolution
et haben, haben wir eine scharfsinni-
reiche Kritik von Rehberg erhalten.
französischen Schriftsteller über die
nschaft muß ich hier übergehen, da
chung größtentheils mit der neuern
n Statsverfassung und Statsverwal-
der Geschichte Frankreichs in zu en-
dung stehen, als daß sie ohne aus-
läuterungen dieser verständlich wer-

. Rehberg's Untersuchungen über
zösische Revolution nebst kritischen
ten von den merkwürdigsten Schrif-
che darüber in Frankreich erschienen
nnover 1793. II Theile.

§. 2135.

Auch die Theorie des Geſchmacks haben die Franzöſiſchen Philoſophen lange vernachläſſigt, ſelbſt in der Periode, wo die Nationalpoeſie ſich ſchon einem höhern Grade der Vollendung näherte, und die deßwegen vorzugsweiſe das goldene Zeitalter der franzöſiſchen Literatur genannt zu werden pflegt. Der einzige Kanon des poetiſchen Geſchmacks, welchen ſie ſclaviſch befolgten, war die Poetik des Ariſtoteles, die daher auch von ihnen mehrmale überſetzt und commentirt wurde. Einige der beſten Dichter und Schriftſteller erklärten überhaupt die alten claſſiſchen Dichter und Proſaiſten für die einzigen Muſter der Nachahmung, und empfahlen das fleißige Studium derſelben als das beſte und faſt ausſchließliche Mittel zur Bildung des Genie's. Es erhob ſich zwar ein lobhafter Streit über die Vorzüge der ältern vor den neuen Schriftſtellern, und eine Partey, an deren Spitze Perrault ſtand, legte es darauf an, das Anſehn jener herabzuſetzen, und dieſe über ſie zu erheben. Da gleichwohl das Parteyiſche dieſer Parallele in die Augen fiel, und die Gegner der Lobredner der Neuern, dieſen an Kunſttalent, Geſchmack und Gelehrſamkeit weit überlegen waren; ſo behauptete ſich das Vorurtheil für die unbedingte Vortrefflichkeit der

alten

Klassiker, das auch mit einer gewißen
nkung nicht ungegründet war. Die
tung der dramatischen Poesie von ein-
ausgezeichnetsten Köpfe unter der Re-
udwigs XIV veranlaßte zuerst eine
Prüfung der Aristotelischen jene be-
Regeln, und diese mußte bald auch
Untersuchung der Principien der Ge-
Theile zur Folge haben. Unter den
sösischen Philosophen, welche sich
beschäftigten, ist Batteux am be-
worden. Sein Princip für die
Wissenschaft des Schönen war die
der schönen Natur, und auf die-
bemühte er sich alle theoretische
Regeln zurückzuführen, oder diese
her zu leiten. Nicht bloß in
andern auch in Deutschland fand
Batteux großen
Deutschland um so mehr, da sie
er Zeit bekannt wurde, wo der
öne Kunst und Literatur allge-
, und die dahin gehörigen theo-
ien für das gekehrte und ge-
n das höchste Interesse hatten.
dieser Beyfall doch nicht von
Gerade der Eifer für schöne
nst, der die talentvollsten deut-
sischen Philosophen, Kritiker,
elte, ließ diese bald die Män-

gel

gel und die Einſeitigkeit des Batteuſiſchen Prin
cips entdecken, und ſo wurde es nur einer vo
den Standpuncten, wobey die Speculation i
dieſem Felde einmal ſtehn geblieben war, übe
welchen ſie aber bald zu einer richtigern An
ſicht ſich erhob.

Sechs

...e und zwanzigster Abſchnitt.

Ueberſicht

...te der Philoſophie in Deutſchland.

...Mitte des achtzehnten Jahrhun...
...ts bis zum Ende deſſelben.

...d Hülfsmittel: Da keine Perio...de
...ſophiſchen Forſchung ſo fruchtbar
...ftſtellern geweſen iſt, wie die zwey-
... des achtzehnten Jahrhunderts in...s
...in Deutſchland; ſo würde es zweck-
...on, wenn ich hier die Werke auch
...rnehmſten oder zu ihrer Zeit be-
... deutſchen Philoſophen aufführen
...ich will mich alſo in Anſehung der
...dieſes Abſchnitts nur auf die An-
...zeige

zeige einiger literarischer Hülfsbücher einschränken, in denen die Titel der neueren philosophischen Schriften, nach den Materien geordnet, ziemlich vollständig verzeichnet sind, und die zum Nachschlagen dienen können. Wo unten von einzelnen Philosophen die Rede seyn wird, werde ich, sofern es nöthig und nützlich scheint, die Notiz von ihren Schriften hinzufügen. Als literarische Hülfsbücher aber sind folgende zu benutzen: Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Literatur in allen Theilen der Philosophie, von Michael Hißmann; Göttingen und Lemgo 1778. 8. — Jer. Nic. Eyring's Verzeichniß derjenigen Schriften, welche die Literatur der philosophischen und schönen Wissenschaften und Künste in den Jahren 1775 und 1776 ausmachen; Göttingen 1776. 78. 8. — Joh. Chr. Briegleb's Einleitung in die philosophischen Wissenschaften, nebst einem Abrisse der Geschichte derselben, und einem Verzeichnisse der vornehmsten philosophischen Schriften; Coburg 1789. 8. — Karl Heinrich Heydenreich's encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters. Nebst Anleitung zur philosophischen Literatur; Leipzig 1793. 8. — Systematisches Verzeichniß der in der philosophischen und pädagogischen Literatur in den Jahren 1785 — 1790 herausgekommenen deutschen und ausländischen Schriften; Jena 1793. 4. Dieses ist aus dem Allgemeinen Repertorium der Jenaischen Literaturzeitung abgedruckt, und wird auch einzeln verkauft. — Handbuch der

er Literatur der Philosophie nach allen
hren Theilen von Johann Andreas Ort-
off. Erste Abtheilung, die Literatur der
terargeschichte und Geschichte der Philoso-
hie enthaltend; Erlangen 1798. Es ist
ne Umarbeitung und Fortsetzung des oben
wähnten Hißmannschen Handbuchs nach
nem erweiterten Plan, der aber nicht über-
cht genug ist.

en brauchbarsten Hülfsmitteln hauptsäch-
zur Kentniß der Geschichte der neueren
losophie in Deutschland gehören auch die
schen Journale, die seit der Mitte des
ehnten Jahrhunderts ununterbrochen
mehrfältig erschienen sind, und zwar
erst die allgemeinen, welche die Li-
überhaupt umfassen, wie die Göt-
hen gelehrten Zeitungen (von 1739
ie Briefe die neueste Literatur be-
(Berlin 1759—1765. 24 Theile
llgemeine deutsche Bibliothek
65—1795. 118 Bände. 8); die
llgemeine deutsche Bibliothek
93—1798. 36 Bände. 8); die
ek der schönen Wissenschaften und
ünste (Leipzig 1757—1763. 10
ie Neue Bibliothek der schönen
ften und Künste (Leipzig seit
ie Auserlesene Bibliothek der
eutschen Literatur (Lemgo 1772—
B. 8.); die Jenaische allge-
iteraturzeitung (seit 1785) im
ines der vortrefflichsten kritischen
die je geschrieben wurden, und
ntlich in der Kritik der Philoso-
he gemacht hat; die Oberdeut-
eraturzeitung (Salzburg; seit
1788).

1788). In ausschließlicher Beziehung zur Philosophie sind erschienen: Philosophische Bibliothek. Herausgegeben von Friedr. Just Riedel; Halle 1768. 8. — Philosophische Bibliothek, von M. F. T. Sattler; Leipzig 1771. 8. — Bibliothek der Philosophie und Literatur. Herausgegeben von Rud. Hein. Zobel; Frankfurt an der Oder 1774. 1775. 2 B. 8. — Neue philosophische Bibliothek. Herausgegeben von Faber; dann von J. Chr. Hennings; Leipz. 1774. 1776. 2 B. 8. — J. C. Lossius neueste philosophische Literatur; Halle 1778-1782. 7 Stücke. 8. Ebendeß. Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur; Gera 1784. 85. 3 Stücke. 8. — Bibliothek der neuesten theologischen, philosophischen und schönen Literatur; Zürich und Bern 1784. 8. — Annalen der Philosophie von Carl Adolph Cäsar. Nürnberg 1788.—94. 3 B. 8. — Eberhard's philosophisches Magazin; Halle 1788—93. — Jülleborn's Beyträge zur Geschichte der Philosophie — Philosophische Bibliothek. Herausgegeben von J. G. H. Feder und C. Meiners; Göttingen 1788. 91. 4 B. 8. — Philosophisches Journal. Herausgegeben von Joh. Heinr. Abicht; Erlangen 1794. 95. 3 B. 8. — Neue philosophische Bibliothek. Herausgegeben von Riesewetter und Fischer: Berlin 1794. — Philosophisches Jou[illegible] einer Gesellschaft deutscher Gelehrten. [illegible] ausgegeben von J. G. Fichte und F. Niethammer (seit 1795). — Ann[illegible] der Philosophie und des philosophisc[illegible] Geistes, von einer Gesellschaft gele[illegible] Männer; herausgegeben von Lud. [illegible] Jakob; Halle 1795. 12 St. — Gö[illegible]

es philosophisches Museum; Göttingen
98; 2 B. — Beyträge zur leichteren Ue-
sicht des Zustandes der Philosophie beym
fange des neunzehnten Jahrhunderts;
rausgegeben von C. L. Reinhold; Hain-
rg 1801 (bis itzt vier Hefte). Auch in
mannichfaltigen neuern Journalen, die
ht eigentlich der Philosophie gewidmet
ren oder sind, kommen viele Aufsätze
, die für die Kentniß und Geschichte der
ieren Philosophie wichtig und lehrreich
d.

n Bearbeitungen der Geschichte der neue-
Philosophie können gerechnet werden:
n Eberstein Versuch einer Geschichte
Logik und Metaphysik bey den Deut-
n von Leibniz bis auf gegenwärtige Zeit;
le 1794. 2 B. Auch sind in den Er-
zungsblättern der allgemeinen Jenai-
n Literaturzeitung lehrreiche Versuche
nacht, die Geschichte einzelner philoso-
cher Disciplinen während der letztern
ennien zu erörtern.

§. 2128.

die Mitte des jüngst verflossenen
derts fiengen die deutschen Gelehr-
it den Sprachen, und vornehmlich
chönen und der philosophischen Li-
r Franzosen und Engländer ver-
werden. Diese vertrautere Be-
rweckte nicht nur ihre Aufmerk-

samkeit auf die Mängel und Unvollkommenheiten der deutschen Sprache und des deutschen Nationalgeschmacks in den schönen Wissenschaften und Künsten; sie erzeugte nicht nur den lebhaften Eifer beyde auszubilden, zu verfeinern, und mit den Ausländern in allen Arten schöner Darstellung einen Wettstreit einzugehen; sondern sie verleidete auch den bessern Köpfen die bisher gangbare Leibniz Wolfische Schulphilosophie und Schulmethode. Die strenge systematische Form, welche jene angenommen hatte, schien dem freyen Fluge des philosophischen Genies zu drückende Fesseln anzulegen. Auch in manchen philosophischen Werken der Ausländer herrschte Gründlichkeit und systematischer Geist; aber beyde verriethen keine Steifheit und keinen Zwang; es drückte sich vielmehr ihnen eine natürliche Ordnung aus mit Leichtigkeit und Eleganz der Darstellung verbunden. Selbst die Lehrbücher der ausländischen Philosophen ließen sich ungleich angenehmer lesen, als irgend eines von einem der damaligen deutschen Philosophen. Waren also auch in ihren frühern Jahren gute Köpfe nach der gewöhnlichen Lehrmanier in den Grundsätzen der gangbaren Philosophie unterrichtet worden; so wurden sie nun so mehr von den Reizen der ausländischen philosophischen Muse angezogen, und der Ue-

ga-

dieser flößte ihnen desto stärker
llen gegen jene ein. Die Spötte
am Hofe Friedrich's des Großen
haltenden französischen Gelehrten
Pedanterey der Deutschen blieben
ohne Wirkung. Die Philosophie
, faßlich und anwendbar für alle
die die Ausländer, besonders die
r, in ihren Wochenschriften mit so
t, Erfolge cultivirt hatten, war
eutschen Lehrern der Philosophie
vernachlässigt worden. Es war
daß das Studium dieser durch
ß, welchen es auf Verstand und
, und wodurch es unmittelbar
ichkeit bewährte, nach und nach
che Verachtung aller Schulmeta-
sie in den deutschen Compendien,
n Katheedern vorgetragen wurde,
e. So wird es sehr begreiflich,
en Deutschen besonders aus den
gebildetern Ständen eine solche
die französische Sprache und
nd eine solche Verachtung der
elehrsamkeit entstehen konte,
sich einmal lebhaft in die
nes deutschen Mannes, der
feinste Conversation genossen
so ausgebildeten französischen
ut geworden war, die Werke

der besten französischen Schriftsteller studirt hatte, und den nur einen Blick auf den damaligen Zustand der Sprache und Literatur seines Vaterlandes warf. Welch ein Contrast! In Deutschland fand er nichts als schwerfällige gelehrte Wissenschaft, steife systematische Form, eine barbarische, ungelenksame, weitschweifige Sprache und Schreibart. Er fand in den Schriften der Deutschen nichts, was das Gefühl reizte und interessirte, nichts, was die Phantasie beschäfftigte, keine Urbanität des Witzes, keine Naivetät, Jovialität, und Schalkhaftigkeit der Laune, keine Leichtigkeit, Anmuth, Eleganz und Kunst der Darstellung und des Ausdrucks. Alles das, was er in der deutschen Literatur vermißte, fand er hingegen in der französischen, wie sie damals war, vereinigt. Es war also natürlich, daß er sich dieser mit Enthusiasmus überließ, von der vaterländischen Literatur weiter keine Notiz nahm, und diese den Universitäts und Schulgelehrten seiner Nation anheimstellte, troz alles Geschreys, was sie gegen die Verachtung der von ihnen als so gründlich gepriesenen deutschen Gelehrsamkeit und die Ueberschäzung der Ausländer erhoben. Aus eben diesem Grunde muß man sich auch die Vorliebe des großen Friedrich für die französische Nation und

ihre

ur dem Ursprunge nach erklä-
drich lernte zuerst Deutsch als
rsprache, und Französisch als die
s Hofes und der feinen Welt.
in frühern Jahren Wolfische
, und daß es ihm ein Ernst da-
ist, daß er sie auch dem In-
hätzte; davon sind Beweise seine
lchtung gegen Wolf selbst, und
yhischen Briefe und Schriften.
rich las zugleich französische
, und die Philosophie dieser
rhältnißmäßig mächtiger und
auf ihn wirken. Daher kam
ich an französische Gelehrte an-
zu seinen Lieblingen und Ver-
te, mit ihnen gemeinschaftlich
e, bonmotisirte, philosophirte,
das Ende seines Lebens gar
en oder zu glauben schien, daß
iteratur sich gebildet habe, die
ösischen wetteifern könne. Wie
e Sprache war auch die Eng-
Schriftstellern dieser Nation
XVII Jahrhunderte cultivirt
Engländer hatten früh ihren
und Milton, und in der
des XVIII Jahrhunderts war
Goldene Epoche ihrer schönen
getreten. Damals blühten

Pope, Swift, Bolingbroke, Addison, Steele, Shaftsbury, Thompson, Berkeley, Hume, und eine ansehnliche Reihe anderer classischer Dichter und Prosaisten. Dennoch aber war die Verbindung zwischen den Engländern und Deutschen nicht so nahe und häufig, wie mit den Franzosen, und daher präponderirte die französische Literatur in Deutschland anfangs vor jeder anderen ausländischen. Ueberhaupt aber konte die deutsche Literatur von der ausländischen nicht eher gewinnen, als bis mehrere Männer sich ursprünglich nach dieser bildeten, und mit ihrem gebildeten Geschmacke in deutscher Sprache originale Versuche wagten. Dergleichen waren z. B. die Verfasser der Bremischen Beyträge, die ersten geschmackvollern deutschen Schriftsteller Gellert, Rabener, Eberr, die Schlegel, Käſtner, Klopstock, Gärtner, Giesecke, späterhin Lessing, Abbt, Nicolai, Ramler, u. a. Was diese noch stärker anfeuern mußte, war die Gegenwart mehrer der berühmtesten französischen Schriftsteller selbst in Berlin, der Hochmuth mit welchem diese auf die deutschen Schriftsteller und Gelehrten herabsahen, die Ehre, die ihnen dagegen der bewunderte Held der Zeit, der große Friedrich, bewies, und die sie auch in ihrem französischen Vaterlande genoßen. So erwachte

in

utschland um die Mitte des achtzehnten
hunderts der bessere Geschmack, und mit
uch eine bessere Philosophie.

§. 2129.

ey der lebhaften Theilnahme der Ge-
und auch des großen Publicums an
ländern der schönen Literatur, ward die
yfik in Deutschland nach und nach
Hörsäle der Professoren der Philo-
ingeschränkt, und außerhalb der
ard sie eine Zeitlang fast ganz
oder vernachlässigt. Lediglich die
n Studien, welche damals eine
nahmen, wobey man von Phi-
sgieng und ausgehen mußte, er-
metaphysischen Debatten noch
ereffe. Mehrere deutsche Phi-
lugen daher einen andern Weg
arbeiteten statt der Metaphysik
en die Erfahrungsphilosophie,
empirische Psychologie und Mo-
Locke hatte hierzu durch sein
menschlichen Verstande Veran-
ben, und je zahlreicher die An-
Freunde der Lockischen Philoso-
tschland wurden, je eifriger zu
spätern philosophischen Britten

und Franzoſen die empiriſche Pſychologie cultivirten, deſto mehr intereſſirte man ſich überhaupt für jede empiriſche Analyſe des Seelenweſens, die ſich etwa durch neue Beobachtungen, Methoden und neue Reſultate auszeichnete. Es ſchien, daß es auf dieſem Wege leichter ſey, die Philoſophie mit den übrigen Diſciplinen und mit dem wirklichen geſellſchaftlichen Leben in Verbindung zu bringen; die Unterſuchungen waren an ſich ſelbſt leicht verſtändlich; ſie ließen eine mannichfaltige gefällige Darſtellung zu; jeder, der einigermaßen fähig war, ſeine eigenen innern Zuſtände zu bemerken und darüber zu reflectiren, konte dazu mitwirken; und ſo kam Vieles zuſammen, was beytrug, dieſe empiriſche Philoſophie über das Seelenweſen ſowohl in theoretiſchem als praktiſchem Betrachte zum Modeſtudium zu machen. Es war ſogar Hoffnung, daß eine auf ſichere Erfahrung gegründete Kentniß der empiriſchen Natur des Menſchen am Ende ſelbſt zu einer zuverläſſigeren und fruchtbareren Metaphyſik führen könne, als die ältere Metaphyſik war; und in der That, ſo einſeitig manche der empiriſch-pſychologiſchen Unterſuchungen jener Zeit ausgefallen ſind, ſo nützlich ſind ſie doch auch für die Metaphyſik geworden, die Aufklärungen nicht einmal gerechnet, die wir dadurch wirklich

er die menschliche Natur, wie sie sich
Erfahrung zeigt, gewonnen haben.
ben die neuern gründlicheren Unters
gen vorbereitet und erleichtert; sie has
eigt, wie weit sich auf diesem empiris
Wege kommen lasse, wenn von Auf
und Begründung einer Wissenschaft
ten Principien der Erkentniß und
delns die Rede ist. So lange das
eigt war, würde man doch noch im
neynt haben, daß man vielleicht
aueres Studium der empirischen
s Menschen zu Resultaten gelan
welche die Stelle sicherer Prin
eten könten, und zugleich hin
ründe zum Glauben an die dem
ichtigsten Wahrheiten, Daseyn
orsehung, Unsterblichkeit der
rallische Vergeltung, darböten.
klar war, daß dies nicht der
unte man mit größerer Zuver
andere Auskunft suchen.

§. 2130.

vornehmsten und berühmtesten
hilosophen, welche die Psycho
bindung mit der Logik, Meta
Moral cultivirten, gehören Mo
ses

ses Mendelssohn, Sulzer, Eberhard, Platner, Tetens, Feder, u. a. Der erstere wurde im J. 1729 zu Dessau in großer Dürftigkeit gebohren, studirte aber sehr früh in Berlin Sprachen, Mathematik, Philosophie und schöne Wissenschaften, zugleich die Schriften der Rabbinen, besonders des Maimonides. Die Gelegenheit hierzu gab ihm das Handelshaus, in welchem er von seinem vierzehnten Jahre an lebte, und wo er mit Gelehrten Bekanntschaft machte, vorzüglich mit mehr jungen Männern, die nachher die Koryphaeen der deutschen Literatur geworden sind, mit Lessing und Nicolai. Lessing vollendete Mendelssohns Bildung von Seiten des Geschmacks. Er unterrichtete ihn auch im Griechischen, und las mit ihm den Plato. Mendelssohn starb im J. 1785. Sein erstes Werk waren seine Briefe über die Empfindungen, die zu Berlin 1755 he[illegible] auskamen. Er suchte darin hauptsächlich die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, und aus diesen die Natur der sinnlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit aufzuklären. Die Resultate wandte er hernach auf die Theorie der schönen Wissenschaften an. Es erschienen damals die Literaturbriefe, und mehrere philosophische Artikel in denselben, un[illegible]

te:

andern die Briefe über die ersten klei-
ren Schriften Kant's, haben Mendels-
on zum Verfasser. Er war in spätern
hren wahrheitliebend und bescheiden ge-
, sich selbst über das Richteramt zu
dern, das er ehedem über Kant's erste
suche ausgeübt hatte. Mehr Aufsehen,
die früheren Arbeiten, erregte sein
don oder über die Unsterblichkeit der
e. Bey dem Anziehenden, das Ein-
ung und Darstellung hatten, war dies
der ersten geist- und geschmackvollen
phischen Bücher, dem in seiner Art
beres an die Seite gesetzt werden
Der Hauptbeweis, welchen er für
rblichkeit führte, war dieser. Die
ückt immer ein zusammenfassendes
us, und muß also einfach seyn.
che kann aber nach dem Gesetze
keit nicht successiv entstehn und
ndern nur auf einmal. Da nun
gen gradweise erfolgen und durch
er, zwischen Seyn und Nichtseyn
Mittelglied ist; so ist auch der
der Seele als einer einfachen
vom Leben zum Tode unmög-
nem innern Principe derselben.
die Seele durch eine äußere Sub-
weder eine einfache oder eine
ehte, vernichtet würde, ist zu
un-
denk-

denkbar, und eben so wenig läßt sich die Vernichtung der Seele von der Güte und Weisheit Gottes erwarten. Die Seele muß also unsterblich seyn. Dieser Mendelssohnsche Beweis hat aber mehrere Mängel und ist unbefriedigend. Die vorausgesetzte Einfachheit der Seele ist unerwiesen und unerweislich; das Gesetz der Stetigkeit ist nur auf die Gegenstände des äußern Sinnes anwendbar, nicht auf Gegenstände des innern Sinnes, dergleichen die Seele ist: die Materie im Raume kann nicht vergehen, obwohl die Verbindung der Theile geändert werden kann, und insofern äußere Erscheinungen entstehen und verschwinden, allein bey einem Objecte des innern Sinnes ließe sich ein gradweises Aufhören desselben wohl denken. Wollte man aber auch zugeben, daß die Seelensubstanz nach dem Tode des Körpers fortdauern, so würde doch daraus noch nichts weiter, als diese Fortdauer des einfachen Subjects der Seele folgen, die vielleicht ohne Bewußtseyn der Identität der Person statt fände, wo also doch die Unsterblichkeit in dem Sinne, wie wir sie hoffen und wünschen, wegfiele.

§. 2131.

§. 2131.

und berühmteste philoso phi-
Mendelssohns war seine
den, in der er den Theismus
Meynung haltbaren throre-
darzuthun suchte. Er stellte
einige merkwürdige Axiome
wahr und wirklich ist, muß
Denkkraft dafür erkant wer-
Ein Ding, deßen Daseyn
sitive Denkkraft erkannt wer-
nicht wirklich vorhanden. 2)
eßen Nichtseyn keinem denken-
begreiflich seyn mag, existirt
Wenn der Satz: A ist B,
, so muß vermöge der positi-
t zwischen dem Subjecte und
e Verbindung anerkant wer-
Diese Verbindung beruht ent-
m Materialen der Erkentniß
das heißt, auf der Denkbar-
htdenkbarkeit desselben; oder
malen der Erkentniß des Ob-
Begehren oder Nichtbegehren
Wird also von dem Begriffe
che Daseyn des Prädicats B
ist A B entweder deßwegen,
anders, als mit diesem Prä-
ist, oder deßwegen, weil es
nicht

nicht anders ein Gegenstand der Billigung und des Beyfalls werden kann. Hieraus folgt unmittelbar, daß, wenn der Satz: A ist nicht B, eben so wahr ist, wie der Satz: A ist B, so kann dieser nicht anders wirklich werden, als insofern er das Beste ist, und von einer wählenden Ursache hat gebilligt und zur Wirklichkeit gebracht werden können. Mit andern Worten: Unter zwey gleich denkbaren Dingen kann nur dasjenige wirklich werden, welches das Beste ist. Mendelssohn setzte diese Axiome absichtlich voraus, um seine theoretische Theologie darauf zu gründen. Nach dem ersten Axiome, daß alle Wirklichkeit auf dem Denken beruhe, und folglich der Verstand allein unmittelbar Gegenstände erkennen möge, sollte die Existenz Gottes durch den Verstand erkant werden. Jenes Axiom gilt aber bloß vom logischen Verstande: Was wirklich seyn soll, muß auch gedacht werden können; hingegen begründet das bloße Denken nicht die Wirklichkeit der Gegenstände. Mit dem Mendelssohnschen Axiome wird nur die Existenz eines leeren Verstandes-Begriffs bewiesen, dem kein Object entspricht. Das Axiom: Ein Ding, dessen Nichtseyn keinem verständigen Wesen begreiflich ist, existirt wirklich, wollte M. benutzen, um einen der ältern Beweise des

Das

eyns Gottes damit zu unterstützen:
Welt in ihrer Zufälligkeit ist jedem ver-
digen Wesen unbegreiflich, wenn nicht
eyn Gottes angenommen wird. Auch
iesem Axiome wird aber wieder aus der
ctiven Unbegreiflichkeit des Nichtseyns
es auf das Gegentheil, die objective
ißt, geschlossen. Wenn wir die Nicht-
ß eines Etwas unbegreiflich finden,
wir freylich das Etwas in der Idee
nen; allein wir können es auch nur
Idee annehmen; ob ihm wirklich
ject correspondire, das können wir
bloßen Idee nie einsehen. Auch ein
on M. festgesetztes Axiom: Von
ch denkbaren Dingen habe eine
Ursache das Beste zur Wirklich-
n müssen, ist bloß ein Princip
ologischen Reflexion, wobey es
ht ausgemacht ist, ob die oberste
an dies Princip gebunden ist,
Mendelssohn wollte das
Behufe der Theodicäe anwen-
ke Welt gar nicht, oder als end-
it Mängeln und Unvollkommen-
affen wurde, ist gleich denkbar.
den ist das Letztere das Beste. Die
Ursache mußte also die Welt un-
mit ihr verbundenen Mängel und
enheiten zur Wirklichkeit bringen.
d d. phil. 8r Thl. Bb S. 2132.

§. 2132.

Der eigene Beweis, welchen Mendelssohn für das Daseyn Gottes aufstellt, ist dieser: Nicht nur alles Mögliche muß als möglich, sondern auch alles Wirkliche muß als wirklich, von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, das ist auch in der That nicht möglich, und was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, das kann auch in der That nicht wirklich seyn. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Wesens, daß jenes Etwas möglich oder wirklich sey, auf, so hat man damit das Etwas selbst aufgehoben. Die Ursachen, die zu der Möglichkeit und Wirklichkeit eines jeden Dinges gehören, sind so unendlich, daß weder irgend Ein endliches Wesen, noch alle zusammen genommen, sie mit vollkommner Deutlichkeit begreifen können. Kein endliches Wesen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das vollkommenste als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einsehen. Es muß also ein denkendes Wesen, oder einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirk-

als wirklich auf das vollkom-
d. i. es muß einen unendli-
nd geben, und dieser ist Gott.
vermeynten Beweis läßt sich
nnern. Es ist einleuchtend,
enkendes Wesen alles Wirk-
seyn müsse, was für dasselbe
Aber das Daseyn eines den-
wird hier vorausgesetzt, und
oraussetzung ist die Existenz
überhaupt nicht abhängig.
elt der Gegenstände ist kein
elches ihnen nothwendig ob-
e; sie drückt bloß eine Bezie-
genstände zu unserm Erken-
aus; die Gegenstände an sich
en, sie mögen von uns ge-
oder nicht. Gesetzt also,
nkendes Wesen gäbe, so wäre
ctive Existenz der Dinge noch
en. Stellt man sich die Sin-
lu wirkliches Object vor, so
h alle Menschen wegdenken,
würde darum nichts des-
Gang der Natur fortgehen.
kann sogar eine Maschine
hne sie in ihrer inneren Mög-
reifen.

S. Phädon oder über die Unſterblichkeit der Seele, in drey Geſprächen, von Moſes Mendelsſohn. Vierte Auflage. Berlin 1775. 8. — Ebendeß. philoſophiſche Schriften. Dritte Auflage. Berlin; 1777 2 Theile. 8. — Ebendeß. Morgenſtunden; Berlin 1785. — Vgl. Prüfung der Mendelsſohnſchen Morgenſtunden, oder aller ſpeculativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes, in Vorleſungen von Ludw. Heinr. Jakob. Nebſt einer Abhandlung von Kant. Leipzig 1786. Mendelsſohn wurde in den letztern Jahren ſeines Lebens in einen lebhaften Streit mit Jacobi verwickelt, der für die Geſchichte der neueſten Philoſophie höchſt merkwürdig iſt, weil er Veranlaſſung gab, nicht nur, daß das Spinoziſtiſche Syſtem wieder an das Licht gezogen, und mehr im Geiſte ſeines Urhebers dargeſtellt wurde; ſondern auch, daß das Publicum mit der eigenen Philoſophie des Hrn. Jacobi bekant zu werden anfieng, die nachher in der neueſten philoſophiſchen Literatur Epoche gemacht hat. Zu den Freunden des letztern gehörte auch Leſſing, von welcher Verbindung unter beyden Männern aber Mendelsſohn nichts wußte, weil die freundſchaftliche Correſpondenz, die er anfangs eifrig mit Leſſing gepflogen, nach und nach aufgehört hatte. Die Unterhaltung jener hatte auch den Spinozismus betroffen, und Leſſing hatte geäußert, daß er kein befriedigenderes philoſophiſches Syſtem kenne, als dieſes. Ἓν καὶ Πᾶν, ich weiß nichts Anders,,, waren Leſſing's Worte. Dieſe Anhänglichkeit an Spinoza mochte Leſſing erſt in den reifern Jahren ſeines Lebens g-

…en haben; in den frühern war er …; wenigstens traute ihm Mendels… diese Denkart zu, so weit er seine …nungen aus früheren Mittheilungen …e. Nach Lessing's Tode brachte …hi die Notiz in's Publicum, jenen …pinozist gewesen, und erzählte meh… …hin gehörige Umstände. Mendels… …fand darin gewißermassen eine Belei… des Andenkens seines Freundes, und … sich darüber mit einer spöttelnden …dlichkeit. Er meynte, Lessing …ur gescherzt; habe ein Vergnügen …funden, zuweilen Paradoxa hinzu… …um zu sehen, was sich daraus ma… …, oder auch um das Talent eines …nden Gegners auf die Probe zu. …Im Ernste sey er vom Spinozis… …eit entfernt gewesen. Hierüber …Jacobi seinerseits mit Recht ent… …nd nun kam es zu den näheren Er… …gen, die in seinen Briefen über …re des Spinoza enthalten sind. …sohn lernte hier zu spät für sein… …sophischen Ruhm einen Philoso… …nen, der ihm an Denkkraft und …nkeit weit überlegen war.

§. 2133.

…reund Mendelssohn's, der … in Berlin gelebt hat, war …Georg Sulzer. Er wurde …Winterthur in der Schweiz … Zürich Theologie, und trat …

741 ein Predigtamt an. Dies gab
ber wieder auf, und lebte eine Zeit
anfangs als Hauslehrer bey einem
Freunde, hernach als Hofmeister in
deburg. Im J. 1747 ward er Leh-
er Mathematik am Joachimsthalischen
nasium in Berlin, und späterhin Mit-
der dortigen Akademie. Kurz vor
n Tode that er wegen Kränklichkeit
eine Reise in sein Vaterland, worüber
auch ein interessantes Tagebuch von
haben. Er starb 1779. Sulzer
Mann von ausgebreiteten mathe
, technologischen, physikalischen und
tischen Kentnißen, von echtem ph
hen Geiste, und was ihn besonders sein
persönlichen Freunden schätzbar mach
der unbefangensten Biederkeit
lichkeit des Charakters. Das gr
dienst hat er sich unstreitig durch s
orie der schönen Künste erwor
r in alphabetischer Ordnung der Art
ndelte, und zuerst zu Leipzig 1771
4 in zwey Quartbänden herausg
es Werk hat den Fortschritt der s
Wissenschaften und Künste in Deut
sehr befördert, und ist bey allen Mä
, die es, zumal in der ersten Ausgab
e, ein sehr lehrreiches und brauchbar
rk. Es ist nach Sulzer's Tode von
mehr

hrten theils berichtigt und er-
fortgesetzt, theils ganz um-
den. Ein sehr nützliches, für
in Schulen sehr zweckmäßig
encyklopädisches Buch war
kurzer Begriff aller Wis-
Für den gelehrten Unterricht
urch spätere und bessere ver-
zu der Zeit aber, da es er-
einzig und half einem wer-
ürfnisse ab. Ueberhaupt zur
n Erziehung hat S. mehrere
ülfsbücher geliefert, die jetzt
benutzt werden, wie sie ver-
ünten und sollten. Als Phi-
vorzüglich berühmt geworden
ithe einzelner Abhandlungen,
nter dem Titel: Vermischte
e Schriften (Leipzig 1777 3.
sammelt sind. Unter diesen
würdigsten im zweyten Theile
gen über die Unsterblichkeit
s Gegenstand der Physik
S. hat darin auch die para-
zuführen gesucht, daß die Ur-
r Seele nicht nothwendig vom
t derselben abhange, und daß
terialist, sobald er nur das
als vom Körper verschie-
nünftigerweise ein Leben nach

dem Tode hoffen könne. Im ersten Theile komt auch eine Abhandlung vor, worin der Begriff der Vernunft analysirt wird. S. zeigt hier die Entwickelung des Vernunftvermögens aus dem Einflusse der sinnlichen Vorstellungen auf die Aufmerksamkeit. Die Vollkommenheit der Vernunft beym Menschen ist also auch gar sehr an die Vollkommenheit der Organisation geknüpft. Diejenige Organisation ist für die Vernunft die beste, die so eingerichtet ist, daß der Mensch die größte Mannichfaltigkeit von Eindrücken empfängt; daß ferner jeder Theil des Nervensystems den gehörigen Grad der Empfindlichkeit hat, und keiner hierin unverhältnißmäßig über den andern herrscht, so daß eine freye Gemeinschaft jedes Theils der Organisation mit allen übrigen statt findet. Zur Ausbildung der Vernunft rechnete S. auch nothwendig die Sprache. Fehlte diese, so würde der Kopf nur mit Bildern der Sinnengegenstände angefüllt seyn, ohne allgemeine Verstandesbegriffe, die bloß durch Worte bezeichnet sind, fixiren und brauchen zu können. Das letzte ist gleichwohl für den eigentlichen Vernunftgebrauch schlechterdings unentbehrlich. S. behauptete daher mit Recht, daß der Mangel der Sprache bey den Thieren ein Beweis des Mangels der Ver-

bey denselben sey, und daß um-
des Wesen für vernünftig gehalten
üsse, welches eine logisch geordnete
habe, sollte diese übrigens auch
nvollkommen und mangelhaft seyn.
andern Abhandlung entwickelte er
riff vom ewigen Wesen, und
gleich einen Beweis für das Daseyn
. Nimt man kein ewiges Wesen
muß man doch zugeben, daß alle zu-
Dinge den Grund ihrer Existenz in
andern Dinge haben. Die Reihe
Unendliche fortgehen zu lassen, wäre
Ungereimtheit. Gleichwohl wird kein
s Wesen angenommen. Es bliebe al-
chts übrig, als daß das Nichts die
he des Universum's seyn müßte; denn
llem, was ist oder existirt hat, geht
Nichts her. Dies wäre aber eine noch
re Ungereimtheit. Also es muß ein
s Wesen geben, das der Urheber der
ist. Der Beweis hat die Schwierig-
daß es nichts weniger als eine Unge-
heit ist, eine unendliche Reihe von Ur-
anzunehmen, vielmehr die Vernunft
uf führt; daß auch der Begriff eines
n Wesens als Schöpfers der Dinge
Begriff einer ewigen Reihe von Wir-
n nach sich zieht, so daß also die Reihe
Wirkungen hier eben so ewig ist, wie

die Reihe der Ursachen, was sich widerspricht. In einer anderen Abhandlung bemühte sich Sulzer die Natur der dunkelen Vorstellungen aufzuklären, und wie es komme, daß der Mensch oft nicht nur ohne deutliche Gründe, sondern auch gegen dieselben urtheile und handle. Die dunkeln Vorstellungen werden nur, und zwar oft mit großer Stärke, empfunden, aber nicht gedacht, und die deutlichen Vorstellungen werden wohl gedacht, aber oft mit sehr geringer Lebhaftigkeit empfunden. Daher kann Jemand etwas sehr deutlich einsehen, und er bestimt sich dennoch zum gentheile, weil er durch die Stärke an empfundener dunkler Vorstellungen dispwird. Mancher Böswicht, indem er eine schlechte Handlung ausübt, sieht auf's deutlichste die Schlechtigkeit derselben ein; aber gewisse dunkle Vorstellungen, die er hat, reißen ihn doch zur That fort. Um den Einfluß der deutlichen Vorstellungen zu verstärken, giebt Sulzer den Rath, sie so viel wie möglich in Empfindungsvorstellungen zu verwandeln, damit sie der Macht der dunkelen Vorstellungen das Gegengewicht halten können.

§. 2134.

§. 2134.

n August Eberhard war aus
ger zu Charlottenburg, machte
eine Apologie des Sokrates
sophischen Welt vortheilhaft be-
ward hernach als Professor der
e zu Halle angestellt, wo er auch
ebt. Am interessantesten ist unter
heren Arbeiten seine Preisschrift:
des Denkens und Empfindens
1776. 8.), durch welche er auch
der Akademie zu Berlin wurde.
ndsätze der Leibniz Wolfischen Psy-
sind hier ausführlicher entwickelt,
bestimt und berichtigt, obgleich das
ht evidenter geworden. Das Haupt-
Werks ist, darzuthun, daß es nur
rundkraft der Seele sey, durch welche
ich empfindet und denkt, und aus
Einheit der Grundkraft denn wieder
Einfachheit der Seele überhaupt zu
. Die vornehmsten Momente des
ements sind folgende: Erstlich: Die
zu empfinden und zu denken haben
egenseitigen Einfluß auf einander.
sen Einfluß zu verstehen, muß man
derseitiges Verhältniß zur ursprüng-
Grundkraft der Seele kennen zu ler-
chen. Das Wesentliche der Grund-
kraft

Kraft der Seele kann nichts anders seyn, als das, was allen Aeusserungen dieser gemeinsam ist, und hierin müssen sich auch die Kraft zu denken und die Kraft zu empfinden mit einander vereinigen. Ist die Seele materiell, wird die Materie auch noch so subtil angenommen, und legt man einem Theile derselben Denkkraft, dem andern Empfindungskraft bey, so ist nicht zu begreifen, wie die eine Kraft auf die andere zu wirken vermöge. Die Grundkraft der Seele, auf welche sich das Empfinden und Denken, soferne es im gegenseitigen Verhältniß steht, muß zurückführen lassen, kann nicht zusammengesetzt und ausgedehnt, sondern muß einfach seyn. Man braucht auch nur Eine Grundkraft anzunehmen, wenn sich alle psychologische Phänomene aus dieser befriedigend herleiten lassen. Da aber die Grundkraft eines Dinges dasjenige in demselben ist, was den hinreichenden Grund aller Accidenzen des Dinges enthält, so muß sie, ungeachtet der Einfachheit, doch eine Substanz seyn. Mit der Einheit der Grundkraft der Seele stimt auch das Bewußtseyn zusammen, in welchem die Seele bey allem Wechsel des Denkens, Empfindens, Handelns und Wollens sich doch immer als ein und dasselbe Subject aller dieser Aeusserungen vorstellt, was nicht möglich

seyn

nicht wirklich Ein Princip
den Grund aller dieser Be-
h enthielte. Vorausgesetzt
verschiedenen Seelenäuße-
iedenen Urkräften ihren
ie von einander unabhän-
ürde auch die eine Kraft
dern Kraft B wissen. Es
kein Uebergang der Seele
cation zur andern, vom
Denken und umgekehrt,
n die eine Kraft müßte die
oder in Thätigkeit setzen,
kein Grund. Zweytens:
der Seele beruhen zuletzt
gen. Wenn also das We-
ast darin liegt, was allen
Seele gemeinsam ist, so
gts anders seyn, als eine
raft. Drittens: Im Zu-
findens stellt sich die Seele
Zustande des Denkens als
ey der Empfindung ist sie
Freyheit bewußt, denn es
Bewußtseyn der Thätigkeit;
e Empfindung, die er hat,
Ändern, und beym Ueber-
n einer Empfindung zur an-
der Empfindung zum Den-
die Mittelideen, um uns
die-

dieses Ueberganges bewußt zu werden. Auch hat die Seele bey den Empfindungen mehr mit sich selbst zu thun, kann sich selbst weniger von den Empfindungen unterscheiden, zumal wenn diese sehr stark sind, und die Denkkraft gewißermaßen unterdrücken. Beym Denken hingegen hat die Seele das Bewußtseyn der Thätigkeit; sie ist im Zustande deutlicher Vorstellungen; sie unterscheidet sich von den Vorstellungen, und ihren Gegenständen, und indem sie die eine oder die andere dieser Vorstellungen verfolgt, wird sie sich auch ihrer Freyheit bewußt. Viertens; Der Unterschied zwischen dem Empfinden und Denken überhaupt läßt sich also folgendermaßen bestimmt angeben: a) Die Vorstellungen des Verstandes drücken Einheit, die Empfindungen Mannichfaltigkeit aus; b) in den Vorstellungen des Verstandes wird das Mannichfaltige in einander vorgestellt, in den Empfindungen neben einander und auf einander folgend; in den Vorstellungen des Verstandes wird das Mannichfaltige vorgestellt als Merkmale, in den Empfindungen als Theile. Fünftens: Gemeinsam ist dem Denken und Empfinden Folgendes: Beydes ist durch Vorstellungen möglich; da aber die Seele eine vorstellende Kraft ist, so können sie nur Modificationen einer und

der-

kraft seyn. Wenn also das
as Empfinden, oder umge-
nden durch das Denken ge-
o ist es die einfache einge-
lbst, die sich hindert. Sol-
zelnen mannigfaltigen Vor-
eele angenehm seyn, so muß
er Einer Hauptvorstellung
önnen. Sechstens: Das
e Empfindung gewährt, ist
n hinreichender Grund theils
heit des Objects, theils in
ng des Subjects zu suchen
nstände der Empfindungen
hr verschieden erscheinen, je
le die Merkmale des Man-
r oder weniger, oder über-
ffaßt. Da das Reingedachte
sdrückt, die keine Verschie-
so verhält es sich bey diesen
en Gegenstände der Empfin-
m Einen gefallen, dem An-
dem Dritten gleichgültig
chte Gegenstände müssen von
lbe Art gedacht und erkannt
bentens: Da beydes, das
mpfinden, im Vorstellen be-
die Abwechselung des einen
n nur mittelst der Ideenasso-
n. Soll das Denken zum
Em-

Empfinden werden, so muß die Seele in der Reihe ihrer Vorstellungen auf eine einzelne Vorstellung stoßen, durch die eine beträchtliche Zahl anderer Vorstellungen auf einmal erweckt wird. Diese, da sie nicht unterschieden werden wegen ihrer Stärke und Mannichfaltigkeit, fließen in Eine Empfindung zusammen, welche dann so lange die Seele beherrscht, bis wiederum das Empfinden in das Denken übergeht, und unter der Menge von Vorstellungen eine vorzüglich lebhaft wird, und die Seele anreizt, sie zu zergliedern, ihre Merkmale zu unterscheiden, und weiter zu verfolgen. Ferner die Erkentniß ist im Zustande des Empfindens anschauend; im Zustande des Denkens symbolisch. Beym Empfinden ist die Vorstellung des Gegenstandes klarer; von dieser wird die Seele vornehmlich afficirt; beym Denken ist die Vorstellung des Zeichens klarer; aber die Erkentniß des Gegenstandes hat dabey geringere Lebhaftigkeit. Achtens: Jede Empfindung ist mit Begehren oder Verabscheuen verbunden. Dies ereignet sich freylich bey allen Vorstellungen, und also in einem gewißen Grade auch bey gedachten Gegenständen. Allein weil die Empfindungen ungleich stärker und lebhafter sind, so findet auch das Begehren oder Verabscheuen hier in einem höheren Grade statt, und erreicht oft die Stärke und

Leb-

der Leidenſchaft. Bey der Lek-
reinigen ſich viele dunkele Vor-
n Luſt oder Unluſt in Eine Em-
nd ſo entſtehn mächtige, nicht
hte, ſondern bloß empfundene
unmittelbar zum Handeln fort-
erhard entwickelt aus der Na-
us und Empfindens, und aus
gen Verhältniße beyder, einige
ſche Regeln. Da der Zuſtand
as, wenn er ſehr lebhaft wird,
des Denkens überwältigt und
o fließt hieraus, daß man zur
des Denkens alles vermeiden
ie Sinne zu ſtark afficiren, ſie
nd vollends Leidenſchaften im
Könne. Die Gemüthsruhe iſt
Meditiren eine der nothwen-
erlaßlichſten Bedingungen. Die
it beym Denken hängt von un-
ab; je mehr die Seele dieſe
deſto mehr kann ſie die Em-
eherrſchen. Sehr ſchätzbare
n enthalten auch Eberhard's
chriften; vornehmlich eine Be-
th gerichtete Abhandlung über
s Irrthum. Der letztere Phi-
tete die Exiſtenz einer bloß
rheit. Die Geſetze des Den-
wendig; jeder Menſch urtheilt
o phil. 8r Thl. Cc aber

aber nach seinen Begriffen von den Gegenständen, und sein Urtheil über diese hat folglich immer eine relative Wahrheit. Es kann Niemand andere Begriffe von den Gegenständen haben, als wie solche, die ihm seine Empfindung gewährt, und also haben auch die Begriffe eines Jeden immer relative Wahrheit. Wahrheit und Irrthum unterscheiden sich nur darin, daß der Eine mehr, der Andere weniger von den Dingen erkennt; irrt Jemand? so fehlt es ihm bloß an der Erkentniß gewisser Eigenschaften und Bestimmungen des Objects; die absolute Wahrheit kann Niemand erkennen; alle sogenannte Wahrheit ist relativ. Mit Recht protestirte Eberhard gegen diese Vorstellungsart von der Wahrheit als bloß relativ, nach welcher auch ein Irrthum für relativ wahr gilt, sobald ihn Jemand für wahr hält, und die Wahrheit für Irrthum, weil doch das Gegentheil nicht an sich falsch ist. Wollte man auch zugeben, daß keine Erkentniß absolut wahr sey, so wird doch hieraus zu viel gefolgert, daß alle Erkentniß nur relativ wahr, also auch der Irrthum relativ wahr sey. Es folgt daraus nicht mehr, als daß unserer Erkentniß nur zum Theile Wahrheit zukomme, wodurch man noch nicht berechtigt wird, sie für falsch, oder, wenn sie für wahr gehalten wird, [illegible]

klativ wahr zu erklären. Grundsätze, aus sehr einfachen Hauptbegriffen bestehen, sind auch schlechthin wahr, oder können dafür gelten. Werden alle widersprechende Sätze für gleich wahr angenommen, so wird damit alles Kriterium der Wahrheit und der Gebrauch der Menschenvernunft schlechthin aufgehoben.

Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Eine Abhandlung, welche von der K. Akademie der Wissenschaften in Berlin den auf das Jahr 1776 ausgesetzten Preis erhalten hat. Von Johann August Eberhard. Berlin 1776. 8. — Steinbarths philosophische Unterhaltungen Heft II. S. 62 ff. Vergl. Eberhard's Neue vermischte Schriften S. 25. Die Streitigkeiten Eberhard's wegen der Kantischen Philosophie werde ich weiter unten berühren.

§. 2135.

Einer der geistvollsten und gelehrtesten neuern Philosophen ist Ernst Platner, Professor der Physiologie zu Leipzig. Wir haben von ihm drey Werke erhalten, die in ihrer Art classisch sind, und von jedem studirt werden müssen, der sich für Philosophie interessirt. Diese sind seine Philosophi-

schen Aphorismen, die als ein systematisches Lehrbuch der Philosopie überhaupt zu betrachten sind; seine Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise; und seine Quaestiones physiologicae, die mehrere in die Psychologie und Anthropologie einschlagende lehrreiche und interessante Abhandlungen enthalten. Die einzelnen Vorstellungsarten und Behauptungen anzugeben, in welchen sich P. unterscheidet, ist hier nicht der Ort; ich will mich nur auf das einschränken, was seiner Philosophie und Manier überhaupt eigen ist. Er gehört mehr zu den eigentlichen Leibnizianern, als irgend einer der neuern Philosophen; jedoch ist er Leibnizen nicht unbedingt gefolgt, sondern er hat Vieles in dem Systeme desselben geändert und berichtigt; nur in den Hauptgrundsätzen, namentlich was die Theorie des Erkentnißvermögens betrifft, ist er dem Leibniz getreu geblieben. Er hat ferner das Verdienst, anatomische, physiologische, medicinische Kentnisse auf die Psychologie und Anthropologie angewandt, und dadurch zur Vervollkommnung dieser Disciplinen beträchtlich beygetragen zu haben. Die Benutzung seiner Neuen Anthropologie für Aerzte und Weltweise wird nur dadurch Vielen erschwert, daß sie schon nicht gemeine Kentnisse der Anatomie, Physiologie, und der dahin ge-

hö-

haftlichen Sprache voraus-
das Buch für Viele ein
r Schlüssel fehlt, und hier-
en, daß es bey weitem nicht
egt hat, was es seinem Ein-
ch, den es für Kenner hat,
len. Mit der dogmatischen
philosophischen Lehrbegriffs
hichte der vornehmsten ehe-
verbunden, und auch in
nd seine Schriften lehrreich.
iner Schreibart hat er eine
stellt die Worte so, wie sie
tenz der Ideen nach einan-
egieren, nicht wie sie der Ge-
ebrauch folgen läßt. Bey
diese Eigenheit der Schrei-
und hat zuweilen sogar ihre
n; auch hat P. das Un-
n oft sehr künstlich zu ver-
verstecken gewußt; aber bey
nden längeren Perioden wird
gend, und ist auch einigen
hr verunglückt.

§. 2136.

genaue Analyse des Empfin-
Vorstellungsvermögens unter-
n Nicolaus Tetens, zuerst
Pro-

Professor der Philosophie zu Kiel, hernach Etatsrath in Kopenhagen, in seinen: Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwickelung (Leipzig 1777 II B. 8). Er verband damit auch noch andere Untersuchungen, die in die Metaphysik einschlagen, über das Seelenwesen überhaupt, über die Unsterblichkeit der Seele, über die Freyheit. Zur Kenntniß der älteren gangbaren Philosophie in Deutschland in der nächsten Periode vor Kant darf dies Werk nicht vernachlässigt werden, und auch unabhängig von dieser Beziehung liefert es zur Philosophie als Wissenschaft selbst einen sehr schätzbaren Beytrag. Das Werk ist noch nicht vollendet; es ist aber seit der Versetzung des Verfassers nach Kopenhagen nichts mehr davon erschienen. Der Gang, welchen Tetens genommen hat, läßt sich hier ohne zu große Weitläufigkeit nicht verfolgen, und doch würde die Darstellung desselben ohne eine gewiße Umständlichkeit nicht deutlich genug werden. Ich will also nur kurz einige Resultate angeben, welche T. selbst aus seinen Untersuchungen gezogen hat. Zu den Wirkungen der menschlichen Erkenntnißfähigkeit überhaupt sind nur drey Seelenvermögen erfoderlich, das Gefühl, das Vorstellungsvermögen, und die Denkkraft.

Füh-

orstellen und Denken aber sind
n einer und derselben Grund-
nd nur darin von einander nur
aß das Princip derselben in verschie-
Richtungen auf verschiedne Ge-
mit größerer oder geringerer
gkeit wirkt, sofern es bald wie
es, bald wie ein vorstellendes,
ehr wie ein denkendes Wesen sich
Gefühl und Receptivität sind
asselbe Vermögen der Seele.
das Vorstellen und Denken sind
thätigen Kraft, mit welcher die
as hervorbringt, wenn sie be-
Die Seele besitzt also Recepti-
Activität, oder wie wir es ist
rden, Spontaneität. Das Vor-
rmögen und die Denkkraft be-
sich mit schon gefühlten Motiv-
die Thätigkeit der Seele ist hier
. Die Seele wirkt aber auch sol-
derungen, die keine Vorstellungen
n sie entweder neue Bestimmungs-
innern Zustandes hervorbringt,
r sich auf ihren Körper wirkt.
r Thätigkeit geht die Seele so zu
s sich heraus. Wenn man die
ränderungen, welche die Seele
ngt, weil sie doch gefühlt werden
Empfindungen nennen will, so

lassen sich alle möglichen Aeußerungen der Seele auf zwey Classen bringen, Empfindungen und Vorstellungen. Das Vermögen der Seele zu den neuen Veränderungen selbst, da es sich doch in seiner Art vom bloßen Fühlen sowohl, als vom Vorstellen und Denken unterscheidet, nennt T. Thätigkeitskraft oder den Willen. So legt er der Seele überhaupt drey Grundvermögen bey, a) das Gefühl, welches die Empfänglichkeit für die Eindrücke der Objecte und für die unmittelbaren Seelenwirkungen in sich begreift; b) den Verstand als das Vermögen des Vorstellens und Denkens; c) die sogenannte Thätigkeitskraft oder den Willen. Sofern die Seele originale Veränderungen sowohl in ihrem eigenen Zustande, als im Körper hervorbringen kann, besitzt sie Selbstmacht; oder wir empfinden in uns ein Vermögen der Freyheit. Daß ein solches Vermögen wirklich existire, und daß der Mensch die Freyheit in dem Sinne besitze, als dynamisch erste Ursache eine Handlung ohne allen äußern Beweggrund anfangen und wieder abändern zu können, hält T. für unerweislich. Die Indeterministen, sagt er, sind schuldig, hiervon eine irgend vollständige Beobachtung beyzubringen; denn in allen Fällen, worauf sie sich berufen können, ist es bis zur Evidenz ge-

s uns nicht alle individuelle Um-
auf eine Handlung einwir- ken,
). Wenn Jemand spazieren ret-
abt er doch mit Ueberzeugung, er
auf irgend einem andern Wege
en, und es habe bloß von ihm
, daß er diesen Weg gewählt
fühlt also allerdings ein Ver-
Freyheit in sich, und hat delt
n Gefühle. Wenn er aber sich
den Umständen erkundigt, die
n, gerade dahin, und auf die sem
reiten, so wird er finden, daß
äußere Beweggründe vorhan den
ihn determinirten. Also die
ische Freyheit der Seele ist
Empfindung darthun, hinge gen
etaphysische, der vielmehr die
selbst zu widersprechen scheint.
übrigens, daß es an der psy chi-
reyheit für das moralische Ver-
ung sey, da auch die metaphy si-
o statt finden könne, wenn sie
ns unbegreiflich und unerweis lich,
scheint hier T. gewißermaßen als
, so ist er dagegen ein entschie-
naterialist. Er zeigt die auffal-
chiedenheit, die zwischen unseren
en von der Materie und zwischen
welche uns das Selbstbewußtseyn von

von einem fühlenden und denkenden Weſen giebt. Die Argumente der Materialiſten werden zum Theile von ihm überaus ſcharfſinnig und bündig widerlegt. Durch das Gefühl des Ich hält er ſich berechtigt, eine ſolche Einfachheit desſelben, das heißt bey ihm der Seele ſelbſt, anzunehmen, die aus unabgeſonderten Theilen beſteht, ſo daß eine Veränderung des einen Theils ſich über das Ganze verbreitet, und das Ich ein von allen demjenigen ſpecifiſch verſchiedenes Weſen iſt, was wir uns als ein körperliches Organ vorſtellen. Auch aus dem Zuſammenfaſſen des Mannichfaltigen zur Einheit in der Erkenntniß folgert er eben ſo, wie Mendelsſohn, die Unkörperlichkeit der Seele. Er legt ihr aber doch eine ideale Ausdehnung bey, nicht eine räumliche, und glaubt daraus die Möglichkeit erklären zu können, wie das Mannichfaltige in der Seele als Einheit exiſtire, da die Materialiſten immer von der Unerklärbarkeit dieſes einen Einwurf gegen die Einfachheit der Seele entlehnen. — Die Ideenaſſociation wird vom T. folgendermaßen erläutert: Die Empfindung hinterläßt gewiße Spuren ſowohl im Gehirne, als im Seelenſubjecte, die eine Leichtigkeit oder Fertigkeit bewirken, der ehemaligen Empfindung ähnliche Modificationen anzunehmen. Hierauf beruhen das Gedächtniß

nd die Erinnerungskraft. Mittelst
eßteren associiren sich die Ideen ganz
lkührlich, wenn wir nehmlich die Er-
ungskraft nicht besonders anstrengen
auf besondre Ideen richten.

§. 2137.

Ein philosophischer Denker, der auch
e Vorstellungsart auf psychologische Un-
uchungen gründete, ist Johann Ge-
Heinrich Feder. Er war zuerst Pro-
r der griechischen und hebräischen Spra-
am Gymnasium zu Coburg, wurde von
nach Göttingen berufen, wo er eine an-
liche Reihe von Jahren als einer der be-
esten und wegen seines Geistes und Cha-
rs allgemein verehrtesten Lehrer gewirkt
und lebt noch gegenwärtig in verdienst-
Thätigkeit zu Hannover als Director
eorgianum's daselbst. Feder ward
eym Antritte seiner schriftstellerischen
n berühmt durch seinen neuen Emil,
h - das vernünftigere pädagogische
ge auf eine interessante Art dar-
und durch ein deutsches Compendium
und Metaphysik, zweckmäßiger
nackvoller eingerichtet und geschrie-
die auf den Universitäten und Schu-
len

len damals noch herrschenden lateinischen. Sein vornehmstes Bestreben war hier, die Philosophie faßlich für den Gemeinsinn vorzutragen, und in beständiger Uebereinstimmung mit der Erfahrung und der wirklichen Welt zu erhalten. Er verband daher die Logik mit der Psychologie, und brauchte die letztere als Propädeutik zu jener, theils um die Logik dadurch mehr aufzuklären, theils um ihr auch für das Studium, zumal bey jungen Leuten, größern Reiz zu geben. In der Psychologie neigte er sich mehr zu dem Lockischen Systeme, als zu dem Leibniz Wolfischen; er verwirft alle angebohrne Begriffe als solche, und leitet alle Erkenntniß aus der Erfahrung ab, selbst die Vorstellungen von Raum und Zeit, und folglich auch die Mathematik. Natürlich hat Jeder, da er den Fortgang der philosophischen Literatur sehr aufmerksam begleitete und studirte, von Zeit zu Zeit an seinem philosophischen Glaubensbekentnisse geändert, und das zeigt sich, zur Ehre seiner philosophischen Muse, in den verschiedenen Ausgaben jenes Lehrbuchs, deren keine mit der andern harmonirt, und jede eine Frucht gereifterer Einsicht ist. Besonders änderten sich seine Ideen in den letztern Jahren seines Göttingischen Aufenthalts durch den Einfluß der Kantischen Philosophie und die Streitigkeiten,

darüber hatte. In der Meta-
ein liberaler Eklektiker. Man-
n, die ihrer Natur nach zu spe-
rocken sind, hat er ganz beseit-
viele läßt er unentschieden und
nde für und wider vor, ohne ein
ogmatisches Resultat zu ziehen
ber nimt er auch hier immer
nsinn Rücksicht, um nicht gegen
rstoßen, ohne daß man ihm doch
e vorwerfen könte, er habe dem
streng wissenschaftlichen philo-
eculation, die doch auch den
e empören darf, zu viel ver-
ehren vom Daseyn Gottes, von
ung, von der Freyheit, von der
it der Seele, haben, des prak-
nisses wegen, in seiner Philo-
gsweise einen dogmatischen Cha-
sserdem würden etwa noch fol-
e zu den Eigenthümlichkeiten der
Metaphysik gehören. Erstlich
ieden dem Idealismus ent-
Den Streit über die objective
oder Nichtwirklichkeit der Din-
ächst verflossenen Decennien
Köpfe so sehr beschäfftigt hat,
r einen bloßen Wortstreit. Der
ß doch zugestehen, daß bey
ande des Menschen ein gewis-
ob-

objectiver Schein, der Gegenstände und deren Beschaffenheiten darstellt, beständig sich gleich und regelmäßig ist. Denn seine eigenen Vorstellungen, die auf einen solchen objectiven Schein hinweisen, leugnet der Idealist nicht ab. Was er aber einen beständigen und regelmäßigen objectiven Schein nennt, das nennen alle übrige Menschen Realität. Der ganze Streit über subjective und objective Wahrheit ist also im Grunde eine Logomachie. Der Idealist nimt an, daß wir durch unsere Empfindungen nur erkennen, was ein Ding für unsere sinnlichen Organe ist, und folglich auch für unsern Verstand seyn kann. Eine andere Erkentniß giebt es aber für den Menschen überhaupt nicht. Wenn also der beständige Schein für uns Realität ist, und die Dinge uns nur das sind, was sie bey der natürlichen Empfindung uns zu seyn scheinen; so müssen wir diejenigen Beschaffenheiten, mit welchen sie uns erscheinen, auch ihre objectiven Beschaffenheiten nennen; und es ist daher ungereimt zu behaupten, daß alle Menschen nicht recht empfinden, sobald sie wirklich etwas auf eine übereinstimmende Weise empfinden. Jeder setzte also über diese Materie folgende Grundsätze fest: 1) Was alle Menschen nicht anders, als so denken können, das ist so, das ist wahr

und

ich. 2) Was allen Menschen
eise schön scheint, das ist es auch
) Was allen Menschen vermöge der
Triebe und Empfindungen recht
ht scheint, das ist es auch wirklich
tens: Den Satz vom Grund. De-
er Caussalität erklärt Feder für
der Uebereinstimmung aller Er-
er leitet ihn also ebenfalls aus der
her. Er glaubte hier einen
zwischen Hume und Kant einen
und dabey die Lockische Theorie be-
können. Der Satz vom Grunde
zufällig seyn, sondern Gewiß-
ferne er durch die Erfahrung ohne
bestätigt würde; er sollte aber
nicht ein angebohrnes reines
principe der Synthesis seyn, wie
hm. Hier streitet inzwischen
uptsächlich, daß der Satz von
entlich durch die Erfahrung gar
ch bewährt wird, indem die Er-
oß die Folge der Erscheinun- gen
er, aber nicht das nothwendige
rhältniß derselben darstellt. Aus-
hologie, Logik und Metaphysik hat
vorzüglich die praktische Philo-
rbeitet. Seine Lehrbücher über
gehörigen Disciplinen ungerechnet,
von ihm ein größeres Werk über
den

den menschlichen Willen, das für d
Theorie der praktischen Seelenvermöge
überhaupt, namentlich für die empirisch
Moralphilosophie, eines der lehrreichste
und vortrefflichsten ist, die wir besitzen
In wiefern er in Ansehung der philosophisch
praktischen Principien ein Gegner des Kan
tischen Systems war, davon werde ich wei
ter unten umständlicher reden. Die popu
läre Methode, und der nach der Beschaffen
heit der Philosophie vor Erscheinung der
Kantischen Schriften zweckmäßige Eklekticis
mus Feder's, verbunden mit einer bescheid
denen Skepsis in Hinsicht auf solche Gegen
stände, die ihrer Natur nach problematisch
sind, und wohl immer bleiben werden, ver
schafften seinen Lehrbüchern einen sehr aus
gebreiteten Beyfall, und sie sind eine Zeit
lang auf sehr vielen Schulen und Universi
täten Deutschlands beym philosophischen Un
terrichte zum Grunde gelegt worden. In den
letztern Jahren während der durch Kant's,
Reinhold's, und Fichte's Philosophie ver
anlaßten Streitigkeiten ist ihm, wie mehr
andern der ältern philosophischen Lehrer,
denen jene Schriftsteller keine Ueberzeugung
abgewannen, häufig von einseitigen Zeloten
Unrecht gethan. Gegenwärtig scheint er sich
dem Streite ganz entzogen zu haben. Einer
mündlichen Aeußerung zufolge den Verfasser
dies

buchs zufolge hat er ein gröſseres
r die Philosophie ausgearbeitet,
geprüfteſte Ueberzeugung enthal-
erſt nach ſeinem Tode erſcheinen
n wird alſo das Publicum erfah-
was für Reſultaten er nach einem
loſophiſchen Studien zugebrachten
n Leben geglaubt hat, ſich beruhi-
nnen oder zu müſſen.

§. 2138.

den bisher genannten deutſchen
en in der Periode vor der kriti-
loſophie will ich die hiſtoriſche Not-
nigen andern merkwürdigen philo-
Schriftſtellern verbinden. Dahin
ermann Samuel Reimarus,
Hamburg 1694, Profeſſor am
m daſelbſt, geſt. 1765. Durch
keit und Deutlichkeit übertraf er
alle ſeine Vorgänger in der com-
en Behandlung der Logik. Seine
tlehre aus den Sätzen der Ein-
und des Widerſpruchs hergeleitet,
mit Recht für ein claſſiſches Buch
und iſt es noch. Mehr Intereſſe
ſſenſchaftliche Philoſophie haben je-
Abhandlungen über die natürliche

Theologie, die 1754 zuerst heraus
Den kosmologischen Beweis des Da
Gottes führte er hier aus der nothwen
Schöpfung der Menschen und Thiere.
Anfang dieser kann nicht natürlich e
werden, da in der Materie weder das
üp des Lebens, noch das Princip
zweckmäßigen Organisation enthalten
man also nothwendig zur Erklärung
übernatürliche verständige Ursache zu H
nehmen muß. Auf eine andere Art fü
er eben diesen Beweis aus der Gleichgül
keit der Natur gegen Existenz und Nich
istenz. Kein Ding ist in der materiell
Schöpfung um seiner selbst willen vorha
den; es erkennt auch weder sich selbst, no
andere Dinge; daher könte es seyn, ob
auch nicht seyn, und würde im letztern Fal
nichts vermissen. In dieser Beziehung ha
die Welt gar keine innere physische Vollkom
menheit. Da nun doch die leblose Natu
existirt, und zu Einem Ganzen zweckmäßig
hinwirkt; wiewohl jedes einzelne Ding für
sich blind wirkt, so muß ein Zweck in der
Welt liegen, der außerhalb jenem einzelnen
Dinge ist, und es muß ein Wesen vorhan
den seyn, welches der Natur diesen Zweck
theils vorschreibt, theils sie zur Erreichung
desselben hinleitet. Um der empfindenden
und vernünftigen Substanzen willen kön
nen

einzelne Dinge vorhanden
ne, selbst zufällig sind, und
beck zu verfolgen haben; so
ihnen ein göttliches Wesen
en, welches den Weltzweck
und selbst ausdrückt. Die
), und auch die belebte und
sind um der Gottheit willen
ab müssen von dieser ihr
haben. Reimarus leugnet
er Weltschöpfung; er nahm
Zeit geschehen an; denn
e eigenthümlichen Eigenschaften
die Welt übertragen, noch
Ewigkeit her erschaffen, da-
ndliche und doch vergangene
ödert werde; wenn Gott
n wollen, so habe er in der
ssen, oder die Welt muß
habt haben. Die Eigenschaften
ete R. theils aus dem Begriffe
endigen Wesens her, theils
ndigen Absichten, die sich in der
n. Ueberhaupt hat er das
Physikotheologie sehr aus-
dem Grade moralischer Gewiß-
n zu haben, dessen sie nur fähig
ie Unkörperlichkeit der Seele
aus der Empfindung darzuthun,
ner ein und dasselbe Subject in

uns, welches die verschiedenen Stud
aufnehme, sammle und bearbeite.
der Unkörperlichkeit der Seele folgert
ihre Unsterblichkeit. Unter andern G
den, welche er außerdem für diese benu
berief er sich auch auf diejenigen Vola
und Fähigkeiten des Menschen, deren Zu
in diesem körperlichen Leben nicht erreich
sey, und die gleichwohl nicht zwecklos f
könten. — Sehr berühmt ist auch ein
deres Werk des Reimarus: Betrachtu
gen über die Kunsttriebe der Thie
(Hamburg; 1762. 8). Er wurde dur
seine physikotheologischen Studien auf die
Untersuchungen geführt; sie sind in ihr
Art in Deutschland einzig geblieben; un
auch nach dem, was die Ausländer gel
haben, ist die Psychologie der Thiere noch
ein sehr wenig angebautes Feld. Das
sultat der Entdeckungen des R. war,
den edlern Thieren Vorstellungsvermö
Gedächtniß und Phantasie zukommen;
gegen nicht das Vermögen der Abstract
also auch nicht Urtheilskraft und Schlu
mögen. Am auffallendsten ist der Un
schied des praktischen Seelenvermögens
Thiere von dem menschlichen. Das T
hat keine Freyheit; es ist also auch k
Reflexion über seine Handlungen fähig; s
dern richtet sich in allen seinen Thätigkeit
nach

eben des Instincts und nach
fühlen.

§. 2139.

h Reimarus ward die wissen-
it sehr gründlich bearbeitet von
inrich Lambert. Er war
s zu Mühlhausen im Sund-
Vater war ein Refugié ein
ider, der auf den Unterricht
ung des Sohnes wenig oder
nden konte; dieser hatte also
sselige Jugend. Im J. 1745
meister der Söhne eines Herrn
die er auf Universitäten für Orte,
auf ihren Reisen begleitete. In
arb er durch seine Schriften als
er und Philosoph berühmt.
der Große ernannte ihn zum
er Akademie der Wissenschaften
berbaurathe. Er starb im J.
n bekantes philosophisches Werk
Organon; Leipzig 1764 in
n. 8. In diesem bemühte er
it gründlicher und vollständiger
, und wählte zu dem Ende auch
Bezeichnungsart, um sie einer
ematischen Behandlung fähig

en. Eine ähnliche Idee hatte
uch Ploucquet in Tübingen,
Methode bereits im ſiebenten T
ehrbuchs Proben gegeben ſind.
Verdienſt hat ſich Lambert um
ik erworben, und in Anſehung
in neues Organon claſſiſch für J
r in jene einbringen will. Er
r ſo genau, daß er z. B. auch
logiſtiſchen Figur den Grund
ümlichkeit aufſuchte, und ihre
o Mängel angab. Beſonders
iſt auch Lambert's Theorie von
en Begriffen, auf die er ſeine
tonik, als eine Wiſſenſchaft
entwißprincipien überhaupt gründe
ergliederung zuſammengeſetzter
ührt auf einfache. Je weiter wir
ergliederung kommen, deſto rein
muß auch unſere wiſſenſchaftliche
werden. Dieſe Erkenntniß wür
ein ſeyn, wenn wir alle einfach
egriffe kennen gelernt, und
ausgedrückt hätten, und auch
zu der Möglichkeit ihrer Zuſa
ung wüßten. Die Erfahrung gi
ewußtſeyn jener Grundbegriffe
anlaſſung; der Möglichkeit nach
im Verſtande, und auch in der Wirk
ſind ſie bloß Erzeugniße derſelben.

Man

eht, daß Lambert zu einer Theorie
nen Verstandes mit Kant einen ähn-
nschlag hatte; nur wurde er durch das
heit irre geleitet, daß die Grundbe-
nfache seyn müßten, und hauptsäch-
rach es ihm an einem Kriterium,
lichkeit und den Verstand specifisch
rscheiden. Was die eigentlichen
en des Verstandes betrifft, die
s und die Analysis, so war er auch
Gründen dieser, und ihrer Bezie-
t nur auf das Denken, sondern
das Erkennen, nicht im Klaren.
g in der Aufsuchung der einfachen
enselben Fehler, welchen Locke be-
er solche Begriffe für unauflös-
welche es nur den Sinnen nach
vom Verstande wohl aufgelöst wer-
Zu den einfachen Begriffen rech-
folgende: Ausdehnung, Solidi-
gung, Existenz, Dauer, Succes-
Bewußtseyn, Bewegungskraft,
Mittelst dieser Grundbegriffe
en Weg zu einer wissenschaftli-
ehre, die er nun Architektonik
ahnt zu haben. Aus den einfa-
fen wollte er die allgemeinen
Wahrheiten zusammensetzen.
weil er in der Aufsuchung
Grundbegriffe nicht glücklich gewe-

wesen war, und er die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit mit Verstandesbegriffen verwechselte, so konte ihm sein Unternehmen nicht gelingen. Man findet z. B. in seiner Architektonik auch folgende Axiome: Jede Zeit hat ihren bestimmten Anfang. — Jedes Ding muß im Raume sein u. dgl.

§. 2140.

Während Reimarus, Lambert, Ploucquet, u. a. sich so eifrig bestrebten der Logik und Metaphysik eine größere wissenschaftliche Strenge und Wahrheit zu verschaffen, trat ein philosophischer Schriftsteller auf, dessen Namen noch gegenwärtig unter uns in dem lebhaftesten Andenken ist, und der die entgegengesetzte Richtung nahm. Dieser war Johann Bernhard Basedow. Er verdient in der Geschichte der Philosophie eine Stelle nicht bloß wegen der Revolution, die er im Erziehungswesen theils bewirkt hat, theils bewirken wollte, sondern auch wegen seiner originalen Art und Behandlung der Philosophie selbst. Seine Lebensgeschichte ist zu verwickelt, daß sie hier ausführlich erzählt werden könte; ich will nur die Hauptumstände angeben. Er wurde gebohren zu Ha[illegible]

d war der Sohn eines Perükenmachers. Seine erste Bildung bekam er auf dem Gymnasium daselbst, und über dankte er den Lehrern desselben, bey ihm eine gelehrte Grundlage te. Er erinnerte sich auch nachher über Erziehung und literarischen schon sein eigenes Ideensystem iger seiner Lehrer immer mit tung und Dankbarkeit. Er stu mehr Universitäten, und lebte hernach eitlang zu Altona und Hamburg, haupsächlich mit Privaterziehung stellerey über Philosophie und besen beschäfftigte, bis es ihm s Philanthropin in Dessau zu ringen. Hier hatte er mit den gestellten Lehrern eine Menge und Zänkereyen, die grösstentheils Publicum laut wurden, und rziehern von beyden Theilen Ehre gereichten, das Metier ungen, daß das Institut nicht wollte. Basedow war ein alter aufferordentlicher Kopf; er r gesunden Verstand und einen ten Charakter; aber er hatte leidenschaftliches Temperament, leberedung und Inconsequenz n und Mittel die Folgen wa-

waren. Seine Entwürfe wurden sch
ihm gefaßt, und anfangs arbeitete
los und mit unglaublichem Eifer a
Ausführung; aber das Feuer erkalt
gab oft einen Entwurf so schnell wied
wie er ihn gefaßt hatte, und macht
einen neuen. So sind in seiner päd
schen Laufbahn Plan auf Plan, Vor
auf Vorschlag gefolgt, wovon er doc
die wenigsten reiflich überdacht, oder
Ausführung derselben beharrt hätte.
diesem seinen Temperamente und seiner
zu verfahren darf man sich nicht wund
daß er bey seiner Reformation des Er
hungswesens in fehlerhafte Extreme gerie
und das Gute wieder verdarb, was j
wirklich hatte oder hätte haben könne
und was er beabsichtigte. Dies zog ih
eine beträchtliche Zahl von Gegnern zu, d
das Alte eben so lebhaft und bitter vertheidigten, wie er es angegriffen hatte, und be
diesen Streitigkeiten kamen auch manch
Blößen des neuen pädagogischen Wesens an
das Licht. Es traten auch noch andere nach
theilige Umstände ein. B. liebte besonders
den Trunk und schweifte nicht selten darin
aus; seine Finanzen waren fast immer in
Unordnung, wodurch er sich genöthigt sah
zuweilen unedle Mittel zu brauchen, zu pro
jectiren, bloß um dem Publicum Geld abzu

Mehrere ſeiner literariſchen
vornehmlich in den letztern
ens, ſind bloß mercantil
er er auch zuletzt nicht bloß
ſondern auch als Schrift-
ſeinen Credit verlor. Er
85.

§. 2141.

ſedow's pädagogiſche Ideen
harakteriſire, will ich etwas
eine beyden frühern philoſo-
1) Philalethie oder neue
ie Wahrheit und Religion
s in die Grenzen der Offen-
1764 II. Th. 8). 2) Theo-
tem der geſunden Ver-
1765. 8). Sein Zweck
alles Studium der Philo-ſo-
gene Intereſſe des Menſchen
irfniß der Glückſeligkeit zu
tt einer demonſtrativen Wiſ-
achen der Metaphyſik einen
ühren. Er erklärte da-her
ſophie überhaupt für einen
trag gemeinnütziger Erkennt-
e ein in Anthropologie und
behandelte ſie ſo populär,
wie

wie sie noch nie in Deutschland
war. Alles Wissen *als* solches
precär, und selbst der Begriff der
blieb bey ihm schwankend. Wahrhe
er, ist derjenige Werth *unserer* Se
vermöge dessen sie mit feststehendem
angenommen werden, *wenn wir*
Glückseligkeit gemäß denken wollen.
durch wird die Wahrheit *etwas* ganz
duell subjectives; denn sie hängt nu
den individuellen Begriffen *ab*, die
mit seiner Glückseligkeit verbindet, u
läuft der Begriff der Wahrheit immer
dem Begriffe der Glückseligkeit in *einem*
kel herum. Basedow zog hieraus die
gen: a) Alle unsere sinnlichen Urtheile
wahr, inwieferne die Gegenstände wirk
und mit Beyfalle durch die Verstandesbr
gedacht werden. b) Alle Grundsätze s
wahr, die man glaubt, sobald *man sie* ve
steht. c) Alle Schlußfolgen sind wah
von denen man sich überzeugt *fühlt*, sobal
man sich jener Grundsätze lebhaft erinnert
Die letztere Art von Gewißheit nannte Ba
sedow die mathematische. Den Werth
der Analogie erhöhte er mehr, als alle
seine Vorgänger. Er behauptete, sie sey
die einzige treue Lehrerin außer dem Gebiete
der Mathematik; auf sie allein wollte er nur
den Satz des zureichenden Grundes bauen,

und

brauch dieses nur so weit verstats
h überhaupt analogisch schließen
ab ihm auch einen andern Nas
annte ihn den Hauptsatz von
en oder von der Regelmäßig=
lgen. Da B. dem gemeinen
e so viel Autorität einräumte,
r auch alle philosophische Sy=
e demselben zu widersprechen
Idealismus, die Monadens=
prästabilirte Harmonie. Um
irt er gegen die Monadenlehre,
iderlegen, brauchte er unter
lgendes Raisonnement: Wenn
ehre bey zwey Monaden A und
ist, so ist sie es auch bey allen.
denkt dasjenige, was in ihr
ade B vorgeht; in ihr als
das Vorstellen vor; sofern
bst denkt, denkt sie an ihre
diese aber müssen doch ein
ben; der Gegenstand kann
n, als die Monade B und
dem also A an die Monade
sie eine von ihrer eigen
Art. Dazu kann in ihr
nicht liegen. Haben aber
der Monade keinen Ges
sie nichts. Dies war
Raisonnement. — Zum
Be=

Beweise des Daseyns Gottes ve
Basedow folgende Axiome, die e
für unumstößlich hielt: 1) Das Axio
der Ursache: Alles, was einen Anfa
ist durch eine vorgängige Ursache zur
lichkeit gekommen; dies beruht auf ein
gemeinen Erfahrung; 2) Das Axiom
der verständigen Ursache: Die mannichf
Uebereinstimmung der Dinge mit eine
deutlichen Absicht ist auch nicht ohne Al
da, und wird fortdaurend durch eine s
Absicht gewirkt; 3) Das Axiom von
zweckmäßigen Beschaffenheit der W
diese suchte er aus der Betrachtung
Sinnenwelt darzuthun; 4) Das Axi
vom Uebergewichte des Guten in der Wel
5) Das Axiom: Jede Reihe von Ursach
und Wirkungen gründet sich auf eine einzig
erste Ursache. Wurden diese Sätze zug
standen, so war freylich der Beweis de
Daseyns Gottes sehr leicht zu führen. Ba
sedow's Philalethie hat beygetragen, vor
nehmlich bey dem ersten Enthusiasmus, der
in Deutschland für ihn rege wurde, die wis
senschaftliche Strenge aus den hierher geh
rigen Untersuchungen zu verbannen; sie hat
Popularität, aber zugleich Seichtigkeit be
fördert. Inzwischen hat sie auch etwas Gu
tes gewirkt; sie hat die Philosophen, die
dem Ansehn des gemeinen Menschensinnes

zu

geben hatten, wieder orientirt;
che Pedantereyen verdrängt, uns
litäten lächerlich gemacht, und
ktischen Gebrauch im gemeinen
lt sie viele gute Bemerkungen

§. 2142.

Reforme, welche Basedow
häuslichen, als in der öffentli-
en und gelehrten Erziehung als
und auch durch eigene Praxis
und zu befördern strebte,
hr richtigen allgemeinen Ma-
d er hatte auch im Ganzen
e Zwecke. Aber er fehlte
gerungen, die er aus sein
, in der Art der Anwen-
in den Mitteln, die er sel-
dern empfahl; und zwar
lich deßwegen, weil er zu
auf Theorie baute, und die
ung, die hier eine so ent-
hat, und neben der Ver-
Lehrerinn ist, nicht immer
n Rath fragte. Basedow
ch war: Naturam so-
enigstens war diese die
Grund-

Grundmaxime, die aus allen sein
besserungsprojecten im Erziehungsf
vorleuchtete. Die Bestimmung des
schen durch seine eigene Natur ist
und Glückseligkeit, und hierauf m
Erziehung desselben abzielen, wenn
seiner Natur wahrhaft harmonirei
Sie muß den Menschen in den Jah
Kindheit und Jugend zu dem Ziele vo
ten, daß er demselben so sicher und
hernach im reifern Alter entgegen
kann, wie es unter den Umständen,
chen er sich befindet, und bey den
Zufällen des Schicksals nur immer
ist. Dazu aber ist vor allem anderl
derlich 1) eine zweckmäßige Ausbild
Körpers, wobey theils auf das
thum, die Gesundheit und Festigkeit des
ben überhaupt, theils auf Gewandtheit u
Fertigkeit in solchen Uebungen, die am
figsten im wirklichen Leben vorkommen,
deren jeder Mensch, wo nicht immer,
in manchen Fällen und Lagen nothwe
bedarf, Rücksicht genommen wird. E
2) dazu erfoderlich eine zweckmäßige
bildung der Seelenkräfte sowohl in
retischer als in praktischer, und haupt
lich in moralischer Beziehung. Die Se
kräfte selbst müssen von Seiten des E
hers mancherley Veranlassungen bekom

ußern und zu entwickeln; es muß
ß eine oder die andere, wohl gar
nischste von allen, das Gedächtniß,
r vorzüglich und zum Schaden der
ltivirt werden; sondern es ist auf
ze Harmonie derselben überhaupt
3) Unter den wissenschaftlichen
, welche in frühern Jahren den
zunächst beygebracht werden, Es
igen allen übrigen vor, die für
sche Leben die wichtigsten sind,
ch gewöhnlich von den sogenann-
en gerade am meisten versäumt
ar verachtet werden sollten. 4)
e beym Unterrichte muß der Leh-
rakter des jugendlichen Alters
d den individuellen Fähigkeiten
der Zöglinge anzupassen ver-
ß nichts oder so wenig wie
Zwang ausrichten wollen, son-
en den Kindern zum Vergnü-
ihren Ehrtrieb wecken, und
Mittel benutzen, die ihm etwa
die Hand geben, seinen Un-
ngen. 5) Auch die Exakte-
chkeit muß durchaus nicht
ges seyn, sondern einer blä-
und Belehrung über das
das Schickliche und Un-
die Kinder nicht durch

Furcht vor den Vorgesetzten und
oder durch den Mechanismus der G
heit, vielmehr durch eigene Einsic
Ueberzeugung moralisch recht handeln.
Kinder müssen die Tugend von ihrer l
würdigen, und das Laster von seiner
chen Seite kennen lernen, und so d
wahrhaft gute Menschen, nicht He
werden, oder die, wenn sie recht thu
diglich ihrem Interesse dienen. 6) In
diesem Gesichtspuncte ist auch der Relig
unterricht zu behandeln. Aller Abergla
alles, was sich nicht mit der gesunden
nunft verträgt, ist aus den Gemüther
Zöglinge zu verbannen. Die Art der
tesverehrung, die man mit den Kinder
meinschaftlich anstellt, muß mit vern
gen Religionsbegriffen zusammenstim
Diese waren ohngefähr die Hauptmaxi
welche Basedow hegte, und deren
gung er bey seiner Reformation des
hungswesens im Allgemeinen sich vorg
hatte. Schwerlich wird Jemand diese
ximen an sich selbst misbilligen können,
weil sie so einleuchtend vortrefflich sind
kann man sich auch den Beyfall leicht e
ren, den er anfangs erhielt, da er z
als Schriftsteller mit denselben auftrat.
kam nur Alles auf die Anwendung und
Mittel an, die zur Ausübung derselben
wählt wurden. §. 21

§. 2143.

Basedow die erwähnten Ma
r vernünftigen und zweckmäßigen
mit denen verglich, die zu seiner
m großen Publicum die herrschend
, oder sie auch mit der gemeinen
und öffentlichen Erziehungs-
ethode zusammenhielt; so mußte
ndig der schneidende Contrast auf-
hen dem, was die damalige Er-
klich war, und was sie natürli-
nünftiger Weise seyn sollte. Die
ziehung des Körpers war in sehr
Len der Natur und jeder ver-
Beurtheilung zuwider laufend.
verderbliche Mode für die Ge-
künftigen Generation gleich in
Keimen war unter andern das
Schnürbrüste, das bey dem
eschlechte allgemein eingefä hrt
bst während der Zeit der ho-
rschaft nicht unterlassen wur de.
ll ungerechnet, welchen diese
den Müttern selbst an ihrer
dheit brachte, so mußte sie
nte doch leicht den Kinde rn
Müttern gebohren wurden.
künftiges Leben an der thei-
bung Schaden thun. Wur-
den

den die Kinder nicht Krüppel, so wu
doch oft schwache unproportionirt
Menschen, und die Natur konte
Folge die Eindrücke nicht wieder vern
die der Embryo schon im Mutterlei
kommen hatte. Die Kinder selbst,
sie kaum auf den Füssen stehen konten
mal die Mädchen, wurden gleich viel
Schnürbrüste eingepanzert, und von
zu Zeit immer schärfer eingeschnürt,
man endlich die Taille so dünn gesch
hatte, wie es nur möglich war. Den K
ben gab man wohl Schnürbrüste, damit
einen geraden Wuchs erhielten, und n
eine hohe Schulter oder schiefe Hüfte be
men, die doch nicht selten eben durch d
Zwang der Schnürbrust erst veranlaßt wu
den. Eine ähnliche Steifheit der For
beobachtete man auch in den übrigen Stücke
des Anzugs. Zu diesem allgemeinen Feh
ler der körperlichen Erziehung kamen mehr
andere. Viele Mütter säugten ihre Kinder
nicht selbst, sondern überließen dieses den
Ammen, und seßten jene dadurch manchmal
der größten Gefahr für die Gesundheit und
das Leben aus. Waren die Eltern in dies
sem Puncte gleichgültig genug gegen die phy
sische Wohlfarth der Kinder, um sie der
Mode, der Bequemlichkeit, der Coketterie,
Preis zu geben; so waren sie wieder in an
dern

n Puncten auf eine alberne Art zu zärt-
gegen dieſelben. Man ſperrte die Kin-
in die Stube ein, verſagte ihnen alle
bungen und Spiele, wobey irgend eine
ſorgniß war, daß die Kinder einmal
len möchten; man hüllte ſie in warme Klei-
, damit ja die freye Luft ſie nicht be-
rte; kurz man that alles, in der Ab-
t die Geſundheit der Kinder dadurch zu
wahren, was man nur thun mußte,
nn man ſie ſchwächen und aus den Kin-
n unbehülfliche kraftloſe Zeitlebens krän-
de Menſchen ziehen wollte. Die Am-
n und alten Frauen hatten in Angele gen-
en der früheren phyſiſchen Erziehung faſt
n das Regiment, und bey dieſen ent-
d Vorurtheil, Aberglauben und Mode
n alles, was Natur und Vernunft lehr-
Locke in England, Rouſſeau in
kreich, und Baſedow in Deutſchland
n die erſten, welche auf dieſes drücken de
der Menſchheit, vorzüglich in den höh-
Ständen, Aufmerkſamkeit erregten.
ßtere ſchilderte mit den grellſten Far-
vörderſt die Ungereimtheiten der mo-
Erziehung in Anſehung des Körpers.
pfahl eine leichtere Kleidung für die
, die ſich an den Körper anſchmie gte,
rn einzupreſſen, und ihn gegen die
keit der Witterung ſchützte, ohne ihn

zu empfindlich gegen dieselbe zu mache
verhorrescirte die Schnürbrüste, und
was den Körper oder einzelne Glied
widernatürlich einzwängte. Bey seine
ungen führte er selbst eine eigene Ar
Kleidung ein, abgestutztes Haar ohne
der, bloßen Hals ohne Binde und dgl.,
itzt gewöhnlich ist, damals aber auferor
lich auffiel, und von den Alten sehr ge
billigt wurde. Er rieth ferner oder di
vielmehr darauf, daß man den Körper
Kinder, hauptsächlich der Knaben, auf
Art abhärten müsse durch Uebungen u
Spiele in der freyen Luft, in der Kälte,
Regenwetter; der Knabe müsse beherzt we
den; er müsse sich Fertigkeit und Gewand
heit auch in solchen Uebungen verschaffen
mit denen Gefahr verbunden sey, um künf
tig einer wirklichen zufälligen Gefahr entge
hen zu können, im Laufen, Springen,
Klettern, Schwimmen. Bey der Erzie
hung der Kinder nach B's Methode nah
men daher die gymnastischen Uebungen ei
nen Hauptplatz ein. Er hatte hierin gar
nicht Unrecht; er übertrieb es nur, und ge
rieth dadurch in's fehlerhafte Extrem. Er
konte z. B. immer eine leichtere natürlichere
Art der Kleidung empfehlen, und sich den
noch dabey an den Gebrauch und die Mode
der Zeit halten, sofern sie unschädlich waren,

ohne

ohne seine Zöglinge zu sehr mit dieser in
Contrast zu setzen, und sie dadurch als
kleine Abentheuer erscheinen zu lassen. Es
war nicht anders zu erwarten, als daß die
Nachahmer B's, und selbst seine Schüler
bald auf das Aeußere einen zu großen
Werth legten, sich Excentricitäten darin zu
schulden kommen ließen, und dadurch dem
verständigen Publicum misfällig wurden.
Auch gewöhnten sie sich dadurch früh daran,
in ihrem Benehmen paradox zu seyn, wo die
Paradoxie eine Thorheit war.

§. 2144.

Aehnliche Fehler mit denen, welche bey
physischen Erziehung der Kinder ob-
en, traf Basedow nach seinem Ge-
cte auch in der Art an, wie man den
d der Kinder bildete, sie mochten
Gelehrten oder bloß zum bürgerlich
bestimt seyn. In den sogenannten
hulen oder bey dem bürgerlichen
richte zielte alles nur darauf hin
chtniß der Kinder zu bereichern
en unaufhörlich auswendig lernen
ch das Gelernte nicht begriffen
ifen, setzte man voraus, kom
Jahren hinterdrein von selbst

da es übertrieben wurde, gereichte nich
an sich den Kindern zur Marter, so
es war oft mit harter Behandlung
Schläge und andere Entbehrungen und
steyungen verbunden, die den Kindern
Lust zum Lernen benahmen, und sie
Schule als eine Art von Zuchthaus betr
ten lassen mußten. Der Verstand
Kinder blieb dabey unentwickelt und un
übt; man war zufrieden, wenn sie nur d
vorgeschriebene Pensum auswendig wußten
ob sie übrigens dumm blieben; was für e
nen Gebrauch sie einmal von den erlernte
Kentnissen machen könten, darauf war
nicht geachtet. Und was waren es gewöhn
lich für Kentnisse, die der Knabe, auch
wenn er sich dem bürgerlichen Gewerbe ge
widmet hatte, mit Gewalt lernen mußte?
Lateinische und griechische Vocabeln, eine
unverständliche grammatische Terminologie,
der Katechismus, die Todesjahre der rö
mischen Kayser u. dgl. Wozu, fragte B.,
soll dies den Kindern in reiferm Alter nützen?
Was helfen dem Schneider, Schuster, Tisch
ler u. w. die lateinischen und wohl gar grie
chischen Brocken, die er im Schweiße sei
nes Angesichts gelernt hat, der Katechis
mus, von deßen wahrem Sinne er nichts
versteht, und gerade die unbedeutendsten
Facta aus der Geschichte längst ausgesto
ben

Verstand der Kinder entwickeln, und sie in's reifere Alter kämen, würden Denkkraft hinlänglich geübt seyn, so keines fremden Führers in ihren Angelegenheiten bedürften, sondern auf ihr eigenes Urtheil bauen könten. Das Lateinische Griechische wollte B. aus dem eigentlich bürgerlichen Unterrichte ganz verbannt sehen, weil es hier durchaus entbehrlich und alle die Vortheile, die etwa davon erwarten wären, sich auf eine viel leichtere und einfachere Art gewinnen liessen. Selbst die Kentniß der Grammatik, die Bildung des Styls könne eben so gut bey neuen Sprachen, und namentlich bey der Muttersprache, erworben werden, mit ungleich größerem Nutzen für die Kinder. Von den entweitigen Wissenschaften müsse man solche für den bürgerlichen Unterricht wählen, die im wirklichen gesellschaftlichen Leben dereinst praktischen Nutzen haben könten. Dahin gehören vornehmlich Arithmetik, Geometrie, mathematische und physische Geographie, Physik, Naturgeschichte, Technologie, Oekonomie, vaterländische Geschichte u. w. Diese Disciplinen seyen für jeden Bürger ohne Ausnahme dereinst wahrhaft brauchbar, und gerade sie wären es doch, die man bey der gangbaren Art des bürgerlichen Unterrichts am meisten vernachläs-

von denen der gröſste Theil in der wirkl
Welt auch gar keinen Nutzen hat. Di
sunde brauchbare Philosophie ist diejen
welche die Vernunft des Menschen w
haft aufklärt, sie wenigstens entwickelt,
nährt und stärkt, ihm einen beruhigen
Glauben an Gott, Vorsehung und Unst
lichkeit darbietet, ihm echte und bewäh
Lebensregeln zur Tugend und Glückseligk
ertheilt. Diese Philosophie sucht man v
geblich in den gelehrten Schulen; sie ist v
zu einfach für diese; sie ist eine Toch
des unbefangensten Gebrauchs des gesund
Menschenverstandes, der in den Schule
nicht gebildet, sondern vielmehr verschrobe
wird. Dieser Kritik gemäſs, welche B. in
mehreren Schriften im Detail und von man
chen Seiten ausgeführt hatte, wollte er auch
den gelehrten Unterricht und die gelehrten
Schulen ganz reformirt wissen. Er ver
langte, daſs man die alten Sprachen auf
eine ganz andere Art und aus einem ganz
andern Gesichtspuncte, als bisher, betreiben
solle. Es könne doch nur drey Hauptzwecke
geben, warum man die alten Sprachen,
namentlich die lateinische, studire, 1) um
wissenschaftliche Notizen aus den Alten zu
sammeln; 2) um den Geschmack zu bilden;
3) weil es die einmal eingeführte Gelehr
tensprache sey. Was den ersten Zweck be
trifft,

nem viel einfachern und kürzern Wege erreichen, als auf welchem man ihn gemeiniglich zu erreichen trachte. Man solle die lateinische Sprache mehr par routine lehren und lernen, wie man die Muttersprache lehrt und lernt; die alten Schriftsteller nur cursorisch lesen, um sich des Reichthums der Sprache zu bemächtigen; der weitläufigen operösen mikrologischen Studien, die man gemeiniglich darauf verwende, der grammatischen und kritischen Minutien bedürfe es gar nicht. Lateinisch zu schreiben sey nicht nothwendig; wenn man es schreiben müsse, so lasse es sich eben so par routine lernen, wie man Deutsch schreiben lernt. Es sey sonderbar, daß man einen grammatikalischen Schnitzer im Lateinischen dem Gelehrten so übel nehme, als ob er sich desselben zu schämen habe, und ihm dagegen alle Fehler gegen die deutsche Grammatik verzeihe, deren er sich doch wirklich zu schämen habe. Die Zeit, die man dadurch erspare, daß man nicht mehr das Lateinische und Griechische als Hauptsache betrachte, könne zweckmäßiger auf andere nützliche Kenntnisse verwandt werden, die wirklich der Bestimmung eines Gelehrten entsprächen. Noch war ein Zweig des Unterrichts, welchen Basedow vorzüglich abgeändert wünschte, und auch abzuändern suchte, der Unterricht

in

und Ausführung hinzukömt, die Realisirung derselben in der Erfahrung ihre Wahrheit und Güte nicht immer bewährt. Zuvörderst die Maxime Basedow's, das Gedächeniß der Kinder, überhaupt ihre Seelenfähigkeiten, nicht anzustrengen, ist schlechthin falsch. Gerade das Gedächtniß muß in den Kinderjahren vorzüglich geübt und selbst angestrengt werden, weil es in diesem Alter der Anstrengung am fähigsten ist, und derselben am meisten bedarf. Bekanntlich wird das Gedächtniß mit den Jahren immer schwächer, zumal wenn es nicht in frühern Jahren geübt ist. Das Auswendig lernen lassen ist daher bey Kindern gar nicht zu verwerfen; nur muß es freylich auf eine vernünftige Weise geschehen. Ein bloß spielender tändelnder gelegenheitlicher Unterricht erzeugt leicht eine Unvermögenheit des Geistes überhaupt bey den Kindern, daß sie in spätern Jahren immer nur amüsirt seyn wollen, und Geschäffte und Studien verabscheuen und vernachlässigen, von denen sie kein Amüsement haben. Die Erfahrung hat gelehrt, daß Jünglinge, die eine sogenannte philanthropinische Erziehung bekommen hatten, mit sich selbst nichts Zweckmäßiges für das wirkliche Leben und den Dienst des Stats anzufangen wußten, weil sie für die Verfassung der Wissenschaften,

wie

der Unterricht in den gelehrten Schulen einer groſſen Abänderung, und dieſe iſt auch zum Theile durch die Baſedowſchen Ideen veranlaßt worden; aber es mußte eine Abänderung des wirklich Fehlerhaften ſeyn. Treffender urtheilte B. in Anſehung des bürgerlichen Unterrichts und der Bürgerſchulen; das ſieht man in unſern Tagen immer mehr ein, und ſucht daher meiſtens nach ſeinen Vorſchlägen die Bürgerſchulen beſſer einzurichten. In Anſehung des Religionsunterrichts iſt ihm vielleicht vorzuwerfen, daß er eine zu groſſe Licenz im Urtheilen über die poſitive Religion veranlaßt hat, zumal da ſeine Nachahmer ſeine Ideen oft misverſtanden oder misbrauchten.

E. Baſedow's methodiſcher Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft; Altona 1764. 8. Ebendeſſ. Vorbereitung der Jugend zur Moral und natürlichen Religion; Altona 1766. — Ebendeſſ. kleines Buch für Eltern und Lehrer aller Stände; Deſſau 1771. 8. — Ebendeſſ. Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker; Deſſau 1773. 2 Th. 8. — Ebendeſſ. Agathokrator oder von der Erziehung künftiger Regenten; Altona 1771. 8. — Ueber das Philanthropin in Deſſau; Leipzig 1774. 8. — Ebendeſſ. Elementarwerk; Deſſau 1774. 4 B. 8. — Ebendeſſ. Praktiſche Philoſophie für alle Stände; Deſſau 1777. 2 Th. 8.

§. 2146.

Wenn wir die Wahrheit abstrahirt von den Objecten und den Menschen selbst denken, so giebt sie gar keinen Begriff und ist nichts. Es ist folglich allemal nur eine gewiße Wirkung eines Denkvermögens, wenn man etwas wahr oder falsch nennt. Drittens: Zwischen den Objecten, welche Lossius als wirkliche Dinge außer uns, wiewohl als Sinnenwesen, annimt, und den Veränderungen der Organe, findet sich ein Zusammenhang, nach welchem sich jene als Ursachen, diese als Wirkungen gegen ander verhalten. Dieser Zusammenkann der materielle heißen. Vermöge selben ist unmöglich, daß nicht eine und selbe Empfindung entstehen sollte, einerley Objecte unter einerley Umstä auf das nehmliche Organ wirken. D Grundsatz muß noch vor dem gemeinen Ver stande der Menschen gesetzt werden; denn jener wird nicht durch diesen berichtigt, wohl aber dieser durch jenen; denn er überführt uns erst von dem Daseyn unserer Empfin dungen. Vierrens: Zwischen den äußere Empfindungen in den Organen und de daher entspringenden Gedanken muß nu ein eben so genauer Zusammenhang stat finden. Diesen kann man den formale nennen. Aus ihm ergiebt sich der formal Grundsatz des Wahren: Es ist unmöglich

daß

§. 1147.

Ausser den bisher genannten Männern, welche zunächst vor der neueren Revolution in der Philosophie sich in der Verbreitung und Cultur dieser überhaupt genommen als Schriftsteller und Lehrer hervorthaten, bemühte sich auch eine nicht geringe Anzahl zum Theile vortrefflicher Köpfe, einzelne philosophische Disciplinen und Gegenstände zu bearbeiten und weiter aufzuklären, was natürlich auf den Zustand der Philosophie im Ganzen zurückwirkte. In der theoretischen Philosophie war man vorzüglich mit der empirischen Psychologie und der Theorie des Geschmacks, so wie der Anwendung derselben auf die besonderen Wissenschaften und Künste des Schönen, beschäftigt. Metaphysische Materien wurden verhältnißmäßig weniger untersucht; man schien einstimmig werden zu wollen, daß sich darin nicht zu befriedigenden dogmatischen Resultaten gelangen lasse; begnügte sich also mit Probabilität, oder ließ bescheiden zweifelnd die Sachen dahin gestellt seyn. Die mit der Religion und Moralität zusammenhangenden theoretisch metaphysischen Begriffe von Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit, hielt man entweder für wirklich auf diese oder jene Art erweislich, oder setzte sie des praktischen

auch an eine liberalere geschmackvollere Darstellung philosophischer Ideen gewöhnt, die Gründlichkeit mit Deutlichkeit, Eleganz und Anmuth vereinigte. War die Aufmerksamkeit auf die Mängel und Schwächen der Metaphysik schon dadurch erregt worden, daß alle bisher aufgestellte Systeme derselben einander schnurstracks widersprachen, daß kein Lehrer und Schriftsteller in metaphysischen Resultaten mit dem andern übereinstimte; so wurde sie es itzt noch mehr durch die Werke der französischen Encyklopädisten, durch die skeptischen Untersuchungen des David Hume und anderer Britischer Vertheidiger des Materialismus, welche, indem sie die Blößen der Metaphysik aufdeckten, diese zugleich benutzten, um ihre Angriffe auf die Religion und die gangbaren Moralsysteme und herrschende moralische Maximen, die sich nicht mit dem Materialismus vertrugen, desto siegreicher zu machen. Die deutschen Theologen und Philosophen sahen itzt ein, daß die Schulphilosophie ihnen keine taugliche Waffen darbot, um gegen solche Gegner mit Glück disputiren zu können; und doch erkannten sie auf der anderen Seite, daß es dem Interesse der Vernunft zuwiderlaufe, sich dem Materialismus und seinen Folgen blindlings in die Arme zu werfen. Dies konte zwar bey

Man-

testanten in Deutschland seine wesentliche und stärkste Grundlage. Die Fragen von dem Verhältnisse der positiven Religion zur natürlichen, von den Gründen des nothwendigen Vorzugs jener vor dieser, von der Möglichkeit gewisse jener eigenthümliche Lehren der philosophirenden Vernunft annehmlich zu machen, wurden, um sie befriedigend zu beantworten, für die Theologen immer schwieriger und verwickelter. Je öfter und kühner aber auf der anderen Seite die Philosophie jene Fragen wiederholte; je leichter es ihr wurde, und je beherzter sie es wagen durfte, das für die Vernunft Unhaltbare der gewöhnlichen Antworten der positiven Theologen auf dieselben darzuthun; desto triumphirender konte die Philosophie, die bisher den Aussprüchen jener in so mancher Hinsicht untergeordnet war, ihr Haupt erheben. Es gedieh nach und nach so weit, daß die positive Theologie, um ihr Ansehn zu schützen, sich Waffen von der Philosophie erbitten mußte, und daß die aufgeklärtesten Denker nur in einer durch die Vernunft bewirkten und sanctionirten Harmonie beyder ihr Heil finden zu können glaubten. Was jedoch noch immer einen völlig entscheidenden Sieg der Philosophie hinderte, war der eigene Zustand dieser. Hatte gleich die Vernunft es dahin gebracht, daß sie nicht mehr

uns

im Stande sey, vielmehr ihn in ein Labyrinth von Zweifeln verstricke; da gleichwohl Beruhigung wegen jener Probleme ein nothwendiges Bedürfniß für den Menschen sey; so bleibe nichts übrig, als mit kindlichem Glauben jene Dogmen, welche uns die Offenbarung zur Beruhigung lehrt, anzunehmen, und da wo jene über die Begreiflichkeit hinausgehn, die Vernunft zur Bescheidenheit und Demuth zu verweisen. So standen beyde Parteyen, die positiven Theologen und Philosophen, einander gegen über, ohne sich völlig mit einander über ihre gegenseitigen Ansprüche ausgleichen zu können. Bey der unbestimten schwankenden Beschaffenheit aller der Disciplinen, auf welche die Philosophie einen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß hat, konte es sich nicht anders ereignen, als daß die sogenannte kritische Philosophie, welche die Ursachen hievon aufzudecken und zu entfernen versprach, und dieses Versprechen wirklich erfüllen zu können schien, die lebhafte Sensation erregte, welche sie erregt hat.

§. 2148.

Da ich bisher die Geschichte der Philosophie in ihren wichtigsten Momenten bis auf

die neueste Epoche derselben erzählt habe,
wird es zweckmäßig seyn, vorher noch ei-
allgemeinen Blick auf die Philosophie
rhaupt zurückzuwerfen, um die Be-
ffenheit derselben zu bestimmen, in
cher der Urheber der Kritik der reinen
rnunft sie antraf. Ungeachtet aller Ver-
e, welche nun schon mehr Jahrtausende
urch von den besten Köpfen unternom-
waren, die Philosophie als Wissen-
t auf sichere Principien zu gründen, war
diese Absicht noch von keinem derselben
t worden. Von allen Problemen,
sich die cultivirte menschliche Vernunft
hre eigene Natur genöthigt vorlegt,
h keines zur gänzlichen Befriedigung
ser Vernunft selbst beantwortet wor-
lan hatte freylich Auflösungen dieser
e vorgeschlagen; man glaubte so-
r gründliche Beweise der Richtig-
e Auflösungen gefunden zu haben;
r frühere Philosoph war immer
en spätern widerlegt worden; und
es keinem gelungen, die Allge-
gkeit seiner Lehrsätze so darzuthun,
zugleich allgemeingeltend geworden
Des Glückes, dessen sich die Ma-
seit Euklides zu erfreuen gehabt
on Jedem für gültig anerkant zu wer-
er sie verstand, harrte die Philoso-

phie

phie noch immer vergebens. Gerade über die Hauptpuncte menschlicher Speculation hatten sich die Philosophen in mehrere einander entgegengesetzte Parteyen geschieden. Kaum waren diese noch in den Principien der Logik einig, nach denen sie doch sämmtlich raisonniren mußten, wenn sie sich nicht in das Reich des Unsinns verlieren wollten. Aber auch die Gültigkeit der Logik war von den Pyrrhonisten angegriffen; man warf ihr vor, daß sie von sich selbst keine Rechenschaft geben könne, und wenn sie auch die Gesetze des Denkens begründe, doch das Princip des Wissens, oder der Objecte des Denkens, voraussetze. Wie sich das Denken und Wissen in Einem Principe vereinigen ließen, darüber war man streitig. Ungleich lebhafter und verwickelter waren die Streitigkeiten der Philosophen in allen Angelegenheiten der Metaphysik geworden. In der Lehre von den Gründen der Erkenntniß der Dinge gab es Realisten und Idealisten, die beyde wieder in mehr untergeordnete von einander abweichende metaphysische Secten zerfielen. In der Lehre von der Natur der Seele gab es Materialisten und Immaterialisten, von denen fast Jeder seine Hypothese mit eigenen Modificationen aufstellte. Die Freyheit der Seele ward von den Indeterministen vertheidigt, von den Deterministen

ge-

gnet. Während Einige die gegenwär-
Welt für die beste Welt erklärten, und
physische und moralische Uebel — vor-
ich dasjenige, was sie selbst nicht em-
den und büßten — wegzuvernünfteln
en, schilderten Andere die Welt als ein
merthal, als einen Inbegriff des phy-
n Elends und der Thorheiten und La-
die nicht nur dem Guten das Gleichge-
ht hielten, sondern dieses auch um
s überwögen. Während Einige die
der Weltbewegung zu erforschen
en, leugneten Andere alle Wirklich-
Bewegung gänzlich, und gaben diese
gen Schein und Sinnentäuschung
Nicht minder zweifelhaft war die
n Daseyn Gottes, von den gött-
enschaften, von der Vorsehung,
Verhältnisse Gottes zur Welt
Die philosophischen Theologen
h in Theisten, Deisten, Panthei-
uralisten, Atheisten, und keine
teyen konte die andere aus dem
ier vernünftigen Philosophie ganz
. Auch in der Theorie des Ge-
im Naturrechte, in der Moral,
, der Theorie der Statswirth-
nzten sich entgegengesetzte Meynun-
zu kam nun, daß in den neuesten
ich David Hume selbst der durch-
grei-

greifendste Grundsatz der menschlichen Erkentniß, der Satz der Causalität, in Ansehung seiner gültigen Anwendbarkeit erschüttert war. Da der vornehmste und heftigste Streit der Philosophen sich auf die Metaphysik bezog, so warf Immanuel Kant, Professor der Philosophie zu Königsberg, der bis dahin nur von wenigen Freunden als einer der ersten Denker verehrt, dem großen Publicum aber bloß durch einig kleinere Schriften philosophischen Inhalts bekant war, einmal für seine Speculation die Frage auf: Ist überall so etwas wie Metaphysik für die menschliche Vernunft möglich? Von dieser Frage, sobald Kant sie aufgeworfen und den Entschluß zu ihrer Untersuchung gefaßt hatte, gieng die neuere Revolution in der Philosophie aus. Denn sie konte nicht anders beantwortet werden, als wenn das Erkentnißvermögen an sich selbst bis in's Innerste zergliedert und erforscht wurde. Erst dann ließ sich mit Zuverlässigkeit entscheiden, was für den Menschen erkennbar sey, und was nicht. War dieses entschieden, so war auch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik entschieden. Eine solche Zergliederung des reinen Erkentnißvermögens an sich selbst war noch von keinem der ältern Philosophen in dem Sinne und nach der Methode ausgeführt

den, in welchem und nach welcher sie
e ausgeführt werden sollen. Alle Ur-
r originaler philosophischer Systeme hat-
Gleich mit Betrachtung der Dinge selbst
efangen, ohne erst vorher sich um die
ncipien der Betrachtung in der reinen
nunft zu bekümmern, und sich eines si-
n Ausganges ihrer Forschungen zu ver-
ssern. Daher kam es, daß entweder
natische Systeme aufgestellt wurden,
Einseitigkeit dem unbefangenen scharf-
en Prüfer bald in die Augen fiel, oder
ie Speculation, nachdem sie sich ver-
abgemüht hatte, sich in Skepticis-
d Indifferentismus verlor. Wir ha-
r vom Aristoteles und in den neue-
n vom Locke ein Organon, eine Phy-
es Verstandes erhalten; aber diese
keinesweges für eine Kritik des rei-
andes angesehen werden. Sie er-
ch nur auf die Aeußerungen des
vermögens als Thatsachen, ohne
anzulegen, diese in ihrer Möglich-
gründen, und danach die Gültig-
menschlichen Erkentniß überhaupt
n. So lange man die Grenzen der
nicht kannte, war es unvermeid-
ß die Vernunft über jene Grenzen
auf den Flügeln der Einbildungs-
ch in die übersinnliche Welt hinaus

wagte, ohne auf der einen Seite an realer Erkentniß zu gewinnen, und ohne doch auf der anderen es ſich ſelbſt begreiflich machen zu können, wie die Vernunft den Flug über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu wagen im Stande ſey, und was ſie dazu antreibe. Daß man aber die Grenzen der Vernunft verkannte, daran war die unrichtige Unterſcheidung zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande ſchuld, nach welcher man dem einen Vermögen beylegte, was dem andern gehört, und insbeſondre dem Verſtande mehr zutraute, als er ſeiner Natur nach leiſten kann. Auch in Anſehung der Beyträge der übrigen theoretiſchen Fähigkeiten des Gemüths zur Erkentniß, des Verhältniſſes der praktiſchen und theoretiſchen Seelenvermögen zu einander, der Art der Verbindung aller Kräfte des Gemüths zur Einheit, war man ſtreitig, und auch hierin lag ein Hauptgrund der bisher obwaltenden Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme in theoretiſcher und praktiſcher Hinſicht. Man hatte nicht auf Kriterien reflectirt, an denen man ſichere Leitfaden der Unterſuchung gehabt hätte, um erſt das ganze ſubjective reine Vermögen des Gemüths von dem Objectiven, worauf es ſich bezieht, abzuſondern.

§. 2149.

§. 2149.

Kant hatte lange den Urſachen des
herigen Widerſtreits der philoſophiſchen
ſteme nachgeforſcht. Er ſah ein, daß
ſelbe nicht anders würde gehoben werden
nen, als wenn ſich das Vermögen der
en Vernunft im weitern Sinne nach un-
eifelbaren Kriterieen ausmeſſen, und
Gegenſeitige Verhältniß der einzelnen
äthskräfte beſtimmen laſſen würde.
die vornehmſte Schwierigkeit bey die-
terſuchung war, wie jene unbezweifel-
Kriterien zu entdecken ſeyen. Hier
un zunächſt die Skepſis des David
ihn auf den Weg, den er hernach
Speculation weiter verfolgt hat.
tiſche Philoſoph hatte die objective
und Nothwendigkeit des Satzes
nde bezweifelt, weil er das Princip
worauf die Syntheſis zwiſchen
nd Wirkung, wenn man ſie als
g und objectiv gültig annehmen
ruhen könte. Er hatte hierbey
he Theorie im Auge gehabt, nach
le Erkentniß und auch die Grund-
lben, die im Bewußtſeyn als noth-
rſcheinen, aus der Erfahrung ab-
werden. Hume zeigte, daß der
m Grunde als vermeyntes nothwen-

diges Erkentnißprincip gar nicht aus der Erfahrung deducirt werden könne, weil die Erfahrung nur eine Folge der Erscheinungen darstellt, keinesweges aber eine so nothwendige Verbindung derselben, wie sie der Satz vom Grunde ausdrückt. Das Bewußtseyn der Nothwendigkeit dieses Satzes ist nach Hume allein aus der Gewohnheit zu erklären, womit wir, nach Anleitung der Erfahrung, immer gewiße Erscheinungen als verbunden denken, und weil wir sie fast immer verbunden antreffen, bewogen werden zu glauben, daß die eine die Ursache von der andern sey, und daß jede Erscheinung als Wirkung zu betrachten sey, die eine andere als Ursache voraussetze. Die Folgen, welche die Leugnung der objectiven Gültigkeit und Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde für die Metaphysik und die gesamte menschliche Erkentniß hatte, sind einleuchtend, und bedürfen keiner Erörterung. Kant ward also durch Hume auf die Bemerkung geführt, daß um die Autorität des Satzes vom Grunde zu retten, es durchaus erfoderlich sey, das Princip a priori nachzuweisen, von welchem die Nothwendigkeit der Synthesis im Begriffe der Causalität abhänge. Er bemerkte ferner, daß Hume seine Skepsis an dem Causalitätsbegriffe auch auf die Nothwendigkeit und ob-

ctive Gültigkeit aller synthetische Ur-
le a priori hätte ausdehnen können, und
, da die Mathematik und Metaphysik,
s sie objective gültige Disciplinen seyn
en, dies überhaupt nur sind und wer-
wenn sich der Grund der Nothwendig-
der synthetischen Urtheile a priori nach-
en läßt, die Wahrheit aller Philosophie
aller menschlichen Erkentniß die Beant-
ung der Frage nothwendig mache;
sind synthetische Urtheile a priori
ch?

§. 2150.

der
lein reinen Vernunft im weitern
lles sind nach Kant die letzten
nfzusuchen. menschlichen Denkens und
trifft, so ist freylich der Satz
spruchs als das reine Vernunft-
selben unverkennbar; aber dieser
gleich das Princip des Wissens,
elmehr von dem Denken noch von-
wird. In Beziehung auf die Er-
gründet das Princip des Denkens
nalytische Erkentniß, nicht die syn-
Demnach findet die obige Frage:

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? in der Logik ihre Beantwortung nicht, und die Logik kann folglich überhaupt nicht das Realfundament für die Mathematik und Metaphysik seyn. Wenn sie in den ältern metaphysischen Systemen dafür gehalten wurde, so rührte dieses daher, daß man den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen nicht beachtete, und indem man, z. B. in der Ontologie, anfangs in der Analyse des logischen Begriffes vom Dinge überhaupt richtig fortschritt, unvermerkt in die Synthesis verfiel, und diese eben so richtig wähnte, bis man nach und nach sich in unauflöslichen Widersprüchen befangen sah. Selbst die Analyse bedarf vorläufig der Synthesis, um statt finden zu können; denn man kann doch nicht analysiren, wenn nicht vorher synthesirt ist; und so leicht es beym ersten Blicke scheint, die Möglichkeit analytischer Urtheile zu erklären, so verschwindet doch diese Leichtigkeit bald, wenn man erwägt, daß vorher die Möglichkeit synthetischer Urtheile erklärt seyn muß. Die Untersuchung konte also im geringsten nicht dabey stehen bleiben, daß sie das Princip des Denkens in der Vernunft festgestellt hatte; sie mußte vorzüglich auf das Princip des Wissens und die Vereinigung desselben mit dem Denken gerichtet seyn. Ein

erer Hauptpunct, worauf es ankam,
, eine scharfe Grenzlinie zwischen dem
rstande und der Sinnlichkeit, zwischen
schauungen und Begriffen, zu ziehen.
r in der älteren gangbaren Philosophie
enommene Unterschied war nur logisch;
r er enthielt keine Verschiedenheit der Ge-
stände der Erkenntniß selbst, und war al-
icht specifisch. So lange jene scharfe
nzlinie unbekant blieb, war es unmög-
die Natur der Gemüthsanlagen und
gegenseitiges Verhältniß zu einander
aufzuklären.

§. 2151.

hier habe ich bloß die Veranlassung,
, und die Richtung der Kantischen
ung im Allgemeinen angedeutet.
ich zu einer kurzen historischen Er-
dieser selbst und ihrer vornehmsten
übergehen. Der Grundsatz, von
Kant's Kritik der reinen Vernunft
und mit dessen Gültigkeit sie steht
fällt: Alles in der Erkenntniß, was
Bloßseyn nach Nothwendigkeit
t, ist a priori, und gehört zur
ernunft; hingegen alles in der Er-
was dem Bewußtseyn nach zu-

fälligkeit, oder bloß comparative Allgemeinheit ausdrückt, ist a posteriori und gehört der Erfahrung. Das Nothwendige der Erkentniß an und für sich genommen heißt rein; das Zufällige oder bloß comparativ Allgemeine der Erkentniß als solches heißt empirisch. Der Inbegriff aller reinen Erkentnisse, da auf ihm die Möglichkeit und Gültigkeit der menschlichen Erkentniß überhaupt beruht, macht die sogenannte Transscendentalphilosophie aus. Die Wahrheit des obigen Grundsatzes wird dadurch bewährt, daß im Bewußtseyn der wesentliche Unterschied zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen der Erkentniß unleugbar vorkomt. Das Nothwendige aber kann auf keine Weise aus der Erfahrung hergeleitet werden, weil diese immer nur zeigt, was erscheint, aber nicht, daß dieses so seyn müsse, wie es erscheint. Alle Versuche, die gemacht worden sind, das Nothwendige aus der Erfahrung zu beweisen, halten die Prüfung nicht aus, da ihnen das Bewußtseyn selbst widerspricht. Das Nothwendige der Erfahrung kann also keine andere Wurzel haben, als in der reinen Vernunft selbst. Eben so wenig ist umgekehrt der Grund des Zufälligen in der reinen Vernunft zu suchen; denn diese kann nichts anders, als die formalen Principien der Erkent-

ißt enthalten, und die Objecte, worauf
ieſe Erkentnißprincipien beziehen, wer-
dem Bewußtſeyn nach von außen dem
üthe gegeben. Die Erfahrung dient
ſam als Reiz, das reine Erkentnißver-
en zu wecken, und in Thätigkeit zu brin-
ſo daß wir uns hernach durch Re-
on und Abſtraction desſelben insbe-
e bewußt werden können. Ließe ſich
obige Grundſatz umſtoßen, daß das
wendige der Erkentniß a priori, das
ge a posteriori ſey, ſo würde damit
des Kriterium wegfallen, wonach
reine Vernunft von dem Objectiven
ährung trennen läßt; allein ungeach-
Anfechtungen der Kantiſchen Phi-
und ungeachtet aller Mängel und
r, die übrigens in ihr anzutreffen
en, hat doch jener Grundſatz noch
rle Art werden können. Diejenigen,
s Daſeyn einer reinen Vernunft
oder beſpöttelt haben, ſind doch
ſchuldig geblieben, woher der
d des Nothwendigen und Zufälli-
r Erkentniß rühre, und wie jenes
weiſe aus der Erfahrung herzu-
? Wird dieſe Erklärung nicht ge-
ſo iſt auch die kritiſche Philoſophie
in Anſehung des Leitfadens, wel-
bey der Unterſuchung befolgt.

§. 2151.

Wird zunächst auf das Nothwendige bey der sinnlichen Wahrnehmung reflectirt, so erhellt, daß jedes Object derselben nur als ein Mannichfaltiges außer einander und nach einander, oder im Raume und in der Zeit, wahrgenommen werden kann. Der Raum ist die nothwendige Bedingung oder Form der äusseren, so wie die Zeit die nothwendige Bedingung oder Form aller Anschauung überhaupt, der äusseren sowohl als der inneren, da auch die äußern Gegenstände durch den innern Sinn wahrgenommen werden müssen. Der Raum ist also, so wenig wie die Zeit, etwas Objectives außer uns; noch ist er ein Nichts; noch ist er ein Verhältniß der Dinge, das diesen selbst anhaftete; noch endlich ein abstracter Begriff; sondern beyde sind Formen a priori, jener des äußern, diese des innern Sinnes, durch welche allein sinnliche Wahrnehmung möglich wird. Betrachtet man Raum und Zeit als bloß subjective Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung, so haben sie allerdings empirische Realität; denn sie sind wesentlich nothwendige Bestandstücke der äußeren und inneren Erfahrung. Betrachtet man hingegen beyde als objectiv den Dingen anhaftend, so haben sie nur transscendentale Ideali-

t, d. i. sie sind objectiv bloße Ideen, de-
nichts Reales entspricht, ohne welche
r keine Erfahrung statt finden kann. Die
ünde für die Priorität von Raum und
t sind diese: 1) Beyde sind nothwendige
undvorstellungen, die Niemanden fehlen,
Jeder so haben muß, wie er sie hat, die
emand wegdenken kann, die ihrer Natur
unwandelbar sind. Diese Eigenschaf-
der Vorstellungen von Raum und Zeit
sich schlechterdings nicht begreifen, so-
beyde für etwas Objectives außer uns
ten werden, das erst durch Empfindung
genommen wird. 2) Um etwas als
wo und als irgend wenn zu erkennen,
die Vorstellungen des Orts und der
n vorausgesetzt werden; denn Ort
sind an sich selbst nicht Gegenstände
findung. 3) Raum und Zeit kön-
nicht abstracte Begriffe seyn. Sie
se reine Anschauungen, und wenn man
nen Räumen und Zeiten redet, (von
doch die abstracten Begriffe abstra-
n müßten), so sind dies nur Ein-
ngen des einigen allbefassenden Rau-
d der Zeit überhaupt, die also vor-
n müssen. Dazu kommt, daß der
te Begriff des Raumes, als solcher,
nur die gemeinsamen Merkmale einzel-
Räume enthalten kann, doch von den

con-

…ſen der einzelnen R…
…ßte, was er jedoch
…überhaupt iſt nicht
…aum, als es der R…
…asſelbe, was vom
…auch von der Zeit.
…on Raum und Zeit
…unendliche Größen g…
…keiner anderen emp…
…Fall, und kann es au…
…rfahrung kann niema…
…zeigen. Endlich 5…
…ungen von Raum u…
…fahrung, ſo würde a…
…ik keine apodiktiſche…
Man könnte alsdenn
…en Lehrſätzen, deren Ob…
…asmachen, nur ſagen, da…
…ſehen, ſo weit man bi…
Raum und Zeit beoba…
könnte man nicht die N…
…den behaupten, die doch
…Jeden, der ſie verſtande…
…echlich anerkannt wird un…
…ur Theorie von Raum un…
…h Folgendes zu bemerken.
Raum iſt die einzige noth…
…er Bedingung der äußeren
…n keine andere äußere Vor…
…allen übrigen zu Grunde

Drittens: Da Raum und Zeit die Bedingungen sinnlicher Anschauungen sind, so haben sie auch nur Gültigkeit und Bedeutung in Beziehung auf Objecte, welche durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Jenseit des Gebiets der Sinnenobjecte sind sie an Inhalt leer, und haben ihre Bedeutung verloren. Das Ding an sich, was in Raum und Zeit erscheint, und bey den Sinnenobjecten zum Grunde liegt, ist für uns leer und unerkennbar. Diese Theorie von Raum und Zeit scheint zwar mit dem Gefühle im Widerstreite zu seyn, das uns immer eine räumliche Welt außer uns hinweist, in welcher wir uns selbst bewegen, und die von uns verschieden und unabhängig ist. Allein dieser Widerstreit ist doch auch nur scheinbar. Die Vorstellung eines äußern objectiven Raumes kann eben sowohl subjectiv als objectiv seyn, und wer sich den Raum außer ihm vorstellt, kann sich doch stets bloß auf seine subjective Sinnlichkeit berufen, vermöge deren er sich den Raum so vorstellt, denn den objectiven Raum selbst kann niemand empfinden. Nimt man einen objectiven Raum an, so geräth man in ein Dilemma von zwey sich widerstreitenden Thesen, deren jede in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Entweder ist der objective Raum etwas Positives, oder er ist Nichts.

Im

sten Falle bedarf es wieder eines an
Raumes, in welchem sich der positive
jective Raum befindet, und so ver
ich die Erklärung des Raums in's
liche. Im andern Falle befindet sich
nze Körperwelt in einem Nichts, das
rgends, was wiederum undenkbar ist.
ine Geometrie wäre denn eine Wissen
die aus Constructionen des Nichts
de, welchem die Natur dieser Wissen
selbst widerspricht. Die Mathema
rd dadurch möglich, daß der Raum
e Zeit Abmessungen haben, jener in
ge, Breite und Tiefe, diese der Suc
welche Abmessungen wiederum un
mannigfaltige Constructionen zulas
ftatt daß dem Nichts gar keine Prä
nkommen, folglich auch keine Abmes
und Constructionen desselben möglich
Schwerer aus dem Wege zu räumen
nderer Einwurf, der sich gegen die
e Theorie von Raum und Zeit, oder,
Urheber selbst sie nennt, gegen die
bentale Aesthetik, vorbringen läßt.
m ist eine subjective Bedingung der
rit und Nichts außer uns; die
ber müssen im Raume erscheinen;
en also in uns; und dennoch sollen
ß außer uns existiren. Die Kan
losophie verwahrt sich ausdrücklich
ge-

gegen den Vorwurf des Idealismus. Wie kann sie gleichwohl diesen Vorwurf ablehnen? Die Antwort, welche hierauf gegeben wird, ist diese: Als Dinge an sich betrachtet sind die Körper allerdings von uns verschieden und unabhängig; die Art wie sie existiren, ist uns schlechterdings unerkennbar in dieser Hinsicht; sollen sie uns aber erscheinen, so müssen sie nothwendig von uns in Raum und Zeit vorgestellt werden. Die Art, wie das Ding zur Erscheinung wird, ist nur subjectiv, aber nicht objectiv, erklärbar. Diese Antwort Kant's auf den obigen Einwurf ist inzwischen nicht ganz genugthuend, wenn das Kantische System nicht für idealistisch gehalten werden soll; denn die Existenz von Dingen an sich unabhängig vom Raume ist schlechthin unbegreiflich, und die Unterscheidung zwischen der Existenz des Dinges an sich und der Erscheinung desselben ist daher nur ein leeres Spiel mit Worten. Wenn die Dinge, um von uns wahrgenommen werden zu können, im Raume erscheinen müssen, der Raum aber eine bloß subjective Vorstellung ist, so ist auch die Erscheinung der Dinge nur etwas Subjectives, und dieses ist es, was sich mit dem vermeynten Realismus des Kantischen Systems nicht verträgt. Wenn übrigens die Frage aufgeworfen wird, was man durch

die

eue Kantiſche Theorie von Raum und
gewinne? ſo iſt die Antwort folgende:
Man gewinnt dadurch eine Erkentniß-
e zu ſynthetiſchen Sätzen a priori, und
entlich läßt ſich dadurch das Daſeyn der
hematik aus den Gründen ſeiner Mög-
it einſehen, was bisher nicht der Fall
man mochte Raum und Zeit für ob-
, oder für negative Weſen, oder für
acte Begriffe halten. Es iſt zu ver-
ern, daß das Daſeyn der Mathematik
ihren Eigenthümlichkeiten, die ſie vor
empiriſchen Diſciplinen und auch vor
Metaphyſik auszeichnen, nicht mehr den
Philoſophen aufgefallen iſt, und daß ſie
Gründen desſelben nicht ſorgfältiger
rſchten. Während die Mathematik ſich
nerſchütterlichen Gewißheit ihrer Lehr-
er Anſchaulichkeit des Objects derſel-
iner demonſtrativen Methode, und
ſten immer gleichen Terminologie mit
rühmen konte, fehlte es der Meta-
n dieſem allem. Beruhte nun die
atik auf der Erfahrung oder auf ab-
Begriffen, ſo hatte ſie doch mit der
yſik und allen übrigen empiriſchen
en eine gemeinſchaftliche Erkentniß-
und woher rührten denn die eigen-
n Vorzüge jener vor dieſen? Die
ſik machte zwar oft auf apodiktiſche

gheit ihrer Behauptungen Anſpr
de öfter bey Aufſtellung metaphyſi
me die mathematiſche Methode a
; aber ſie konte weder jenen Anſp
ren, noch auch die Anwendbarkeit
matiſchen Methode auf ihren Ge

Die Anſchaulichkeit des Objects
leichheit der Terminologie konte ſie
en; denn eben die Philoſophen,
ch große Mathematiker waren, behie
der Mathematik die hergebrachte Te
ogie bey, indem jeder die philoſoph
o änderte, wie es ihm ſein Syſtem z
chen ſchien. Die empiriſchen Diſcipl
ber konten die weſentliche Verſchieden
hres wiſſenſchaftlichen Charakters vo
er Mathematik nie verleugnen. Durc
antiſche Unterſuchung von Raum un
wurden dieſe Schwierigkeiten gehoben
ie Eigenthümlichkeiten der Mathema
ihrem Verhältniße zur Metaph
en empiriſchen Diſciplinen völlig a
t. b) Ein anderer höchſt wichti
heil, der mit der transſcendenta
etik verbunden iſt, beſteht darin,
unmehro die Grenze zwiſchen den
der Sinnlichkeit und des reinen Ver
s nach einem ſichern Kriterium ſcharf
men läßt. Dieſe Grenze wurde von
ltern Philoſophen verkannt; ma be
trach

chtete die Objecte der Mathematik als
tracte Begriffe ebenfalls für Erzeugniße
reinen Verstandes, und bey diesem
undirrthume ließ sich nie absondern, was
Gegenstand der Sinne oder des Ver-
des sey. Daher kam es, daß man der
taphysik mehr zutraute oder zumuthete,
sie leisten kann; daß man auch durch den
en Verstand eine objective intelligible
lt erkennen zu können wähnte, die bey
ngerer Beleuchtung doch immer ihren Ge-
sort in der Region der Sinne ver-
; und daß die Möglichkeit der Mathe-
k, so wie der wahre Grund ihrer Ver-
enheit, von der Philosophie, im Dunkel
Die Leibniz Wolfische Schule nahm
en Sinnlichkeit und Verstand nur ei-
gischen Unterschied an; sie legte jener
erworrene, diesem eine deutliche Er-
g bey; ein specifischer Unterschied, der
genstände selbst angieng, ward nicht
r angegeben. Nach der Kantischen
hingegen machen Raum und Zeit
rste Grenze des Gebiets der Sinn-
aus, und was in Raum und Zeit
, muß zu den Sinnengegenständen
werden. Dadurch ist das Vermö-
Gebiet des reinen Verstandes abge-
von der Sinnlichkeit, und es läßt
läßiger bestimmen, in wiefern der

Verstand Gegenstände erkennen möge, oder nicht.

§. 2152.

Die Sinnlichkeit an und für sich kann nichts weiter leisten, als daß sie einen gegebenen mannichfaltigen Stoff auffaßt und in's Bewußtseyn bringt; hingegen kann sie das Mannichfaltige nicht als Ein Bild darstellen, und sie ist auch bloß auf die unmittelbar gegenwärtige Afficirung der Gegenstände eingeschränkt, ohne alte Bilder erneuern zu können. Dieses wird bewirkt durch ein von der Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen, die Einbildungskraft. So wie die Sinnlichkeit, so ist auch die Einbildungskraft rein, oder empirisch. Die reine hat zuvörderst die Function, die elementarischen Theile des Mannigfaltigen des Stoffes, welche die Sinnlichkeit successiv auffaßt, immer wieder zu erneuern und dem Bewußtseyn gegenwärtig zu erhalten, während die Sinnlichkeit vom Auffassen des einen Theils zum Auffassen des andern übergeht (Apprehension des Mannichfaltigen der Anschauung), und dadurch die Synthesis des Mannichfaltigen zu Einem Bilde zu vollenden. Da sie hierdurch die Möglichkeit der Erkennt-

niß

mit begründen hilft, wird sie in dieser
ziehung die transscendentale, und so-
n sie zugleich selbst ursprünglich erzeugend
nicht bloß alte Bilder der Gegenstände
neuert, die productive Einbildungskraft
nannt. Die empirische Einbildungs-
ft hat dagegen bloß das Geschäfft, alte
lder wieder in's Bewußtseyn zurück zu ru-
, oder Theile derselben zu neuen Ganzen
verbinden. Die Art dieser Thätigkeit
eht im Apprehendiren, Reproduciren und
nthesiren; wovon das erstere nach dem
ese der Stetigkeit, das andere nach dem
geln der Ideenassociation, das dritte nach
von Kant sogenannten Gesetze der
nität geschieht, vermöge deßen nur Vor-
ungen verbunden werden können, die
irgend eine Weise verwandt sind. So-
das Erneuern alter Vorstellungen das
ntliche Geschäfft der empirischen Ein-
ungskraft ausmacht, heißt sie deßwe-
auch die reproductive.

§. 2153.

Die Sinnlichkeit empfindet und schauet
an; die Einbildungskraft producirt
Bilder; aber diese werden noch nicht
Objecte erkannt. Dazu ist nöthig,

daß der Verstand sie seinen Gesetzen gemäß denkt. Alles, was der Verstand thut, ist Trennen und Verbinden eines gegebenen Mannichfaltigen, wo aber jede Trennung eine Verbindung voraus setzt. Eine Vereinigung des Mannichfaltigen zur Einheit im Bewußtseyn ist ein Begriff, und der Verstand kann also für ein Vermögen der Begriffe erklärt werden. Die Regeln der Form der Begriffe ohne Rücksicht auf ihren Inhalt lehrt die allgemeine Logik. Die Möglichkeit und Gültigkeit des Inhalts der Begriffe aber werden in der transscendentalen Logik untersucht. Die Begriffe sind entweder rein, oder empirisch. Jene drücken nur die Art und Weise der Verbindung des Stoffes selbst aus. Diese drücken zugleich das durch Anschauung gegebene Mannichfaltige aus. Reine Begriffe ohne Anschauungen sind leer, so wie umgekehrt bloße Anschauungen ohne Begriffe blind sind. Weil die Sinnlichkeit nur einen durch Affection gegebenen Stoff aufnimt, ist sie ein Vermögen der Receptivität; anstatt daß der Verstand, welcher den Stoff zur Einheit im Bewußtseyn verbindet, ein Vermögen der Spontaneität ist. Die Sinnlichkeit liefert zu dem Begriffe das angeschaute Mannichfaltige; die Einbildungskraft bewirkt ein Bewußtseyn des Einzelnen in diesem

n Mannichfaltigen und eine Verbindung
ſelben zum Ganzen; die Einheit dieſer
rbindung aber im Bewußtſeyn, wodurch
s angeſchaute Mannichfaltige als ein Ob-
t erkannt wird, iſt ein Werk des Ver-
ndes. Da die Form der Begriffe vor-
hmlich auf der Einheit der Verbindung
s Mannichfaltigen zum Ganzen beruht, ſo
jene allein als das Erzeugniß des Ver-
ndes zu betrachten. Die Formen der Be-
ffe zeigen ſich im Bewußtſeyn verſchieden.
e Geſetze der reinen Verſtandeserkenntniß
en ſich demnach nicht anders auffinden,
wenn jene Formen in einer vollſtändigen
fel nach einem ſichern Principe aufgezählt
den. Alles, wodurch ein unbeſtimtes
nnichfaltige vom Verſtande als Object
cht werden kann, läuft auf Quantität,
alität, Relation und Modalität hin-
Nach dieſen vier Momenten können
rſprünglichen Handelsweiſen des Ver-
es, wodurch der angeſchaute Stoff
ine Einheit bekomt, fixirt werden.

§. 2154.

Die urſprünglichen Handelsweiſen des
ndes werden von Kant mit einem aus
riſtoteliſchen Philoſophie entlehnten Na-

men Kategorieen genannt, sofern durch sie, wenn sie für sich genommen werden, bestimmt wird, was sich überhaupt a priori von Gegenständen aussagen läßt. Die Kategorieen sind nicht selbst Begriffe, sondern nur Formen zu Begriffen. Ihre Entwickelung ist die Entwickelung des ursprünglichen Verstandesgebrauches selbst und der verschiedenen Arten desselben. Die bloße Synthesis, welche der Verstand von den Theilen des Gleichartigen macht, unabhängig von dem Stoffe, der synthesirt wird, ist die reine Quantität. Wird diese auf die Zeitreihe a priori angewandt, als das Schema der transscendentalen Einbildungskraft, wodurch die Kategorieen versinnlicht werden; so ist sie entweder Einheit, oder Mehrheit, oder Allheit. Diese drey Momente der Synthesis der Größe sind also die Kategorieen der Quantität. Die Synthesis des Gleichartigen, die vom Ganzen zu den Theilen fortschreitet, ist die Qualität. Angewandt auf das transscendentale Schema des Zeitinhaltes a priori ist sie entweder Realität oder Negation, oder Limitation, die Kategorieen der Qualität sind. die Limitation oder Beschränkung der Sp des Subjects um Ein Prädicat wird Object weder positiv noch negativ bes sondern nur als in's Unendliche besti

nnt, weil eine unendliche Menge Prä-
übrig bleibt, die dem Subjecte allen-
ngelegt werden könte. Die Synthe-
Realen nach dem Schema der Zeit-
ng ist die Relation. Sie ist entwe-
bstanz und Accidens, oder Cau-
, oder Gemeinschaft (Kategorieen
elation). Endlich die Art, wie die
esis vom Verstande im Selbstbewußt-
setzt, und unter Bedingung des Sche-
er Zeit überhaupt anerkannt wird,
e Modalität. Die Kategorieen der-
sind Möglichkeit, wo zu irgend
eit, Wirklichkeit, wo zu einer be-
Zeit, Nothwendigkeit, wo zu
eit gesetzt wird. Alle Kategorieen
ederum unter der ursprünglichen syn-
Einheit der Apperception oder des
wußtseyns, die in allen unseren Er-
durchweg herrschend ist. Wie al-
öglichkeit der sinnlichen Anschau-
on abhängt, daß das Mannichfal-
Stoffs den formalen Bedingungen
aes und der Zeit angemessen sey;
ie Möglichkeit der Erkentniß des
ltigen der Anschauung durch den
davon ab, daß dasselbe auf die
Einheit der Apperception bezo-
Diese letzte ist das oberste Prin-
oen Verstandes und der Erkent-

niß überhaupt. Nach den bisherigen Erläuterungen läßt sich nun die Möglichkeit der Erfahrungserkentniß kurz und genau angeben. Die Kategorieen sind an und für sich, wie schon oben bemerkt worden, nur Functionen der Synthesis; sie sind nothwendige Bedingungen zum Denken der Gegenstände, allein sie enthalten nicht Erkentniß der Gegenstände selbst. Diese erfordert, daß zugleich wirkliche Anschauungen gegeben seyen, auf welche sich die Kategorieen beziehen. Da aber alle Anschauungen sinnlich sind, so erstreckt sich aller Gebrauch des reinen Verstandes einzig auf Sinnenobjecte. Die Anschauungen sind entweder rein, Raum und Zeit, oder empirisch. Beziehen sich die Kategorieen zunächst auf jene, so entsteht eine Erkentniß von Gegenständen a priori, die aber bloß die Form der Erscheinung der Gegenstände in Raum und Zeit betrifft. Die Erkentniß wirklicher Erscheinungen wird nur möglich, wenn die reinen Anschauungen auf den Stoff angewandt werden, und der reine Verstandesbegriff sich mittelbar durch jene auf diesen bezieht. Jenseit der Sinnensphäre oder des Gebiets der Erfahrung ist also nichts für den reinen Verstand erkennbar. Dieses erstreckt sich sogar auf unsere eigene Natur selbst. Das reine Selbstbewußtseyn giebt uns eine

Bürg-

schaft, daß wir sind; allein da keine
nauung davon statt findet, und es nur
die bloße Spontaneität des Verstan-
edacht wird; so läßt sich unser Daseyn
ch selbst nicht erkennen; sondern nur
rt unsers Daseyns, soferne der innere
uns selbst erscheint, und wir das em-
he Bewußtseyn, die Veränderungen
s Zustandes, von dem reinen Selbstbe-
seyn unterscheiden können. Da nun
die reinen Verstandeskategorieen allein
enobjecte erkannt werden; so kann man
sagen, daß der Verstand der Natur
Gesetzmäßigkeit vorschreibe, weil die
einungen nur in derjenigen Verknü-
erkannt werden können, welche der
affenheit des Verstandes gemäß ist.
Natur als ein Inbegriff nach noth-
gen Gesetzen verknüpfter Erscheinun-
ird demnach erst durch den Verstand
ch. Dies ist nicht so zu verstehen, als
Dinge selbst durch den Verstand mög-
irden, sondern es gilt nur von Er-
ngen in Beziehung auf die subjecti-
, uns die Dinge vorzustellen.

§. 2155.

§. 2155.

Werden die Kategorieen mit Raum und Zeit verbunden, und so in ihrer möglichen Anwendbarkeit auf Sinnengegenstände zur Erkentniß derselben vorgestellt, so gehen daraus die Grundsätze des reinen Verstandes a priori hervor. Die systematische Anordnung derselben richtet sich nach der Tafel der Kategorieen selbst. Der oberste Grundsatz der analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs; denn in jenen wird das Prädicat als durch Identität mit dem Subjecte verbunden gedacht. Der Satz vom Widerspruche kann aber auch nichts weiter als die analytischen Urtheile begründen. Die bloße Abwesenheit des Widerspruchs macht die Urtheile noch nicht in Ansehung ihres Inhaltes gültig, weil eine Verbindung der Begriffe im Urtheile ausgedrückt seyn kann, die nicht im Objecte gegründet ist, obwohl sie sich im bloßen Denken nicht widerspricht. Die Regeln der analytischen Urtheile gehören daher bloß für die allgemeine Logik. Bey synthetischen Urtheilen muß man über den Begriff des Objects hinausgehen, und ein Prädicat, das nicht in ihm gedacht war, als zu ihm gehörig oder mit ihm im Verhältniße bestimmen, ohne daß aus dem Urtheile selbst die Wahrheit dieser

Bestimmung hervorleuchtete. Die Mögkeit der Synthesis setzt also ein Drittes (ein Medium) voraus, worauf sie stützt. Das Medium ist die Einheit Synthesis in der Zeit a priori. Mit der sinnlichen Empfindung werden Gestände wahrgenommen; durch die Bedungen der Sinnlichkeit a priori, Raum Zeit, wird die Anschauung derselben glich; damit die Anschauungen zur Erntniß werden, muß die Einbildungsft sie zusammenfassen, und die Synthedder Erscheinungen muß unter den nothdigen Bedingungen der Einheit der Apception a priori stehen. Daher ist der rste Grundsatz aller synthetischen Urtheile eyder: Alle Gegenstände stehen unter nothwendigen Bedingungen der thetischen Einheit des Mannichfalin der Anschauung in einer möglin Erfahrung. Da aber durch die l der Kategorieen jene nothwendigen ingungen der synthetischen Einheit des nichfaltigen der Anschauung festgesetzt so kann es nur so viel reine synthetiGrundsätze geben, als es Kategorieen und auch der verschiedene Charakter Gebrauchs der Grundsätze hängt von verschiedenen Character dieser ab. Die gorieen sind entweder mathematisch,

d.

d. i. ſie beziehen ſich nur auf die Möglichkeit der Anſchauung; oder ſie ſind dynamiſch, und beziehen ſich auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt. So ſind denn auch die Grundſätze des reinen Verſtandes in Anſehung ihres Gebrauchs mathematiſch oder dynamiſch. Der mathematiſche Gebrauch iſt unbedingt nothwendig, eben weil von ihm die Möglichkeit der Anſchauung überhaupt abhängt. Der dynamiſche Gebrauch hingegen iſt nur bedingt nothwendig; denn ſofern er das Daſeyn der Erſcheinungen betrifft, dieſes Daſeyn der Objecte aber für eine mögliche Erfahrung zufällig iſt, ſetzt er die Bedingung des empiriſchen Denkens in der Erfahrung voraus, ungeachtet er in ſeiner Anwendung auf dasſelbe ſeine Nothwendigkeit a priori behält. Der erſte Grundſatz des reinen Verſtandes unter der Bedingung der ſynthetiſchen Einheit a priori iſt der Grundſatz der Quantität (Axiom der Anſchauung): Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach extenſive Größen. Extenſive Größen ſind diejenigen, wo die Vorſtellung des Ganzen durch die Vorſtellung der Theile, welche vorhergehen muß, möglich wird. Alle Erſcheinungen können aber nicht anders angeſchaut werden, als durch ſucceſſive Syntheſis der

Theile

näherung zur Negation = o vorgeſtellt
werden kann. Die intenſive Größe oder
der Grad der Empfindung kann wegen der
verſchiedenen Annäherung desſelben zur Ne-
gation ſehr verſchieden ſeyn; allein einen
Grad überhaupt muß jede Empfindung ha-
ben. Der kleinſte Theil der Größe (das
Einfache) iſt nicht vorſtellbar; daher hat
jede Größe Continuität. Uebrigens drückt
der Grad der Empfindung bloß ein Reale
überhaupt aus, welches dem Gegenſtan-
de entſpricht; die Beſchaffenheit deſſel-
ben aber kann nicht a priori, ſondern
muß empiriſch erkannt werden. Der drit-
te iſt der Grundſatz der Relation (Grund-
ſatz der Analogieen der Erfahr
Alle Erſcheinungen ſtehen ihren
ſeyn nach a priori unter Rege
Beſtimmung ihres Verhältniſſes
einander in einer Zeit. Die Erſc
gen ſind in der Zeit. Die Zeit iſt a
ri, und hat drey Modi: Beharrli
Folge und Zugleichſeyn. Daher
es auch drey Regeln a priori vo
Daſeyn der Erſcheinungen in eine
geben. Dieſe drey Regeln ſtehen wi
unter der Bedingung der ſynthetiſche
heit des Mannichfaltigen a priori
Zeit überhaupt; und hierauf grün
jenes oberſte Princip derſelben. D

ſofern ſie zugleich ſind, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung mit einander (Grundſatz der Gemeinſchaft, Compoſition). Wenn Dinge zugleich ſeyn ſollen, müſſen ſie im Raume in derſelben Zeit ſeyn. Daß ſie zugleich ſind, wird daran erkannt, wenn die Ordnung der Syntheſis der Apprehenſion des Mannichfaltigen gleichgültig iſt; nicht nach einander ſeyn muß. Es würde aber die Simultaneität der Erſcheinungen nicht wahrgenommen werden können, wenn ſie nicht gegenſeitig ihre Stellen in der Zeit beſtimten, und zwar als ſimultan. Alſo muß eine Subſtanz die Cauſſalität zu Beſtimmungen der andern, und wiederum die Wirkungen von der Cauſſalität dieſer in ſich enthalten; oder, die Subſtanzen müſſen in durchgängiger Gemeinſchaft mit einander ſeyn. Der vierte iſt der Grundſatz der Modalität: Alles Erkennbare überhaupt muß in irgend einem Verhältniße zu unſerm Erkenntißvermögen ſtehen (Grundſatz der Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt). Die Poſtulate ſind folgende: A. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anſchauung und den Begriffen nach, übereinſtimt, iſt möglich. B. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (durch

ſcheinungen in Raum und Zeit erſtrecken könne. Die reine Naturwiſſenſchaft kann keinen andern Gegenſtand haben, als das Syſtem der Geſetze a priori, nach denen die Natur d. i. der Inbegriff der Erſcheinungen, erkannt werden mag. Die Objecte laſſen ſich nur unter den Formen der Sinnlichkeit anſchauen; eben ſo kann auch der Zuſammenhang der Erſcheinungen nicht anders, wie unter den Formen des Verſtandes, gedacht werden. Soll demnach das Syſtem der Erſcheinungen ein Gegenſtand der Erkentniß für den Verſtand ſeyn, ſo muß es dem Syſteme der reinen ſyntheti-ſchen Grundſätze des Verſtandes entſprechen; oder die reine Naturwiſſenſchaft wird dadurch möglich, daß die Verknüpfung der Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen a priori gedacht werden muß. Dieſe Verſtandesgeſetze ſind bereits angegeben worden; in ihnen ſind folglich auch die Principien der reinen Naturwiſſenſchaft oder der Metaphyſik der Natur vollſtändig dargelegt, aus denen ſich alle hierher gehörige Erkentniße ableiten und erweiſen laſſen. Wiederum aber können auch die Principien der reinen Naturwiſſenſchaft nicht weiter angewandt werden, als auf das Gebiet der Erſcheinungen.

§. 2156.

lichkeit denken, und er ist sogar öfter durch eine seltsame Selbsttäuschung der Philosophen, die übrigens auch in der Natur der Vernunft ihre Gründe hatte, versucht worden; aber ein solcher Gebrauch der Kategorieen ist entweder in Ansehung der Objecte völlig leer, oder er steht mit sich selbst im Widerspruche.

§. 2157.

Werden die Gegenstände unter den Formen der Anschauung und der synthetischen Einheit der Kategorieen gemäß gedacht, so heißen sie Erscheinungen (Phänomene). Es lassen sich aber auch Gegenstände denken, die dem Verstande durch Anschauung, wiewohl nicht sinnliche Anschauung, gegeben würden, und folglich insofern auch von ihm erkannt werden könten. Diese würden Noumene seyn. Es gründet sich auf diese Voraussetzung die seit Plato in der Philosophie hergebrachte Eintheilung der Dinge in Sinnendinge (mundus sensibilis), und Verstandesdinge (mundus intelligibilis); nur daß die Eintheilung einer richtigeren Erklärung bedarf. Es wird damit nicht sowohl eine bloß logische Verschiedenheit der Erkenntniß der Objecte in Hinsicht auf Deutlichkeit oder Un-

keit entſpricht. Die Noumena ſind alſo nur von einem negativen Gebrauche; eine wirkliche Erkentniß von Gegenſtänden kann niemals durch ſie für uns gewonnen werden. Ihr Nutzen beſteht darinn, daß ſie der Anmaaßung unſerer Sinnlichkeit, das einzige Erkentnißvermögen realer Gegenſtände zu ſeyn, eine Schranke ſetzen, indem ſie zeigen, daß die Möglichkeit einer nicht ſinnlichen Anſchauung übrig bleibt, mittelſt welcher reale Erkentniß bewirkt werden könte, obgleich dieſe nichtſinnliche Anſchauung für uns Menſchen unmöglich iſt.

§. 2158.

Kein Urtheil iſt möglich ohne Reflexion, das heißt, ohne eine Vergleichung der dazu gehörigen Begriffe, inwiefern ſie zur Einheit im Bewußtſeyn zuſammenſtimmen, oder nicht. Dieſe Reflexion iſt entweder eine bloß logiſche, und betrifft das Verhältniß der Begriffe ſchlechthin; oder ſie iſt eine transſcendentale, und betrifft die Erkentnißkraft, für welche die Begriffe dem Inhalte nach gehören, ſo daß zugleich beſtimt wird, inwieferne die Begriffe durch eine und dieſelbe Erkentnißkraft erhalten, und alſo mit einander verglichen werden können,

können sich niemals widerstreiten, oder in
Einem Subjecte verbunden gegenseitig ihre
Folgen aufheben. Realitäten
scheinungen können sich allerd
streiten; die eine kann die Fol
dern in demselben Subjecte mit
den aufheben; von dem Verh
Dinges an sich dabey wissen
Leibnizens Behauptung also,
im Gegensatze mit dem Guten sey eine bloße
Schranke, eine Negation dieses, weil sich
zwey Realitäten nie widerstreiten könten, ist
falsch; er gilt nur von Gegenständen
reinen Verstandes, aber nicht von
nungen, von denen er doch gera
sollte. C. Das Innere und
Ein Object des reinen Verstan
innere Bestimmungen haben,
innere Realität ausdrücken, und
Daseyn nach auf nichts von ihm
denes beziehen. Ein Object als
nung aber ist ein Inbegriff von
nißen im Raume, und seine Bestim
sind nichts anders als dergleichen.
nizens Satz demnach, daß die
numerisch verschieden seyen, ist
widersprechend. Sind die Monad
Verstandesobjecte, so sind sie
Raume und drücken keine äußere
hältniße aus; dann fallen sie zusam

nach entweder in der reinen Sinnlic
oder in reinem Verstande, hat
transscendentale Ort desselben
und das System der Regeln, nach w
sich dieser transscendentale Ort beur
und bestimmen läßt, eine transscendentale
Logik. Sie ist nicht, wie die Kategorieen
auf den Begriff des Gegenstandes gerichtet,
sondern nur auf die Vergleichung der Vor-
stellungen, die vor dem Begriffe hergehet,
und zu der eine transscendentale Reflexion
gehört, ob einem Begriffe sein Ort in der
reinen Sinnlichkeit, oder im reinen Ver-
stande anzuweisen sey. Wird diese Reflexion
nicht angestellt, so kann die Vergleichung der
Begriffe allerdings logisch geschehen; sie ist
aber doch alsdenn sehr unsicher, wie die an-
geführten Beyspiele vom Leibniz beweisen,
der durch die Amphibolie der transscenden-
talen Reflexionsbegriffe getäuscht wurde.
Auch Locke begieng den entgegengesetzten
Fehler, den Leibniz begieng. Er traute
der Sinnlichkeit zu viel, wie Leibniz dem
Verstande zu viel traute. Beyde Philoso-
phen verkannten den specifischen Unterschied,
der zwischen Sinnlichkeit und Verstand ob-
waltet.

§. 2159.

decken, und Regeln zur Verhütung desselben angeben. Sofern sie das thut, kann sie transscendentale Dialektik oder Kritik des transscendentalen Scheines heißen; die um so wichtiger und nöthiger ist, weil wirklich in der subjectiven Beschaffenheit der menschlichen Vernunft eine Triebfeder liegt, die den transscendentalen Schein veranlaßt und befördert, ihn täuschender macht, und die Verhütung desselben erschwert.

§. 2160.

Die Vernunft im engern Sinne genommen ist das Vermögen der Schlüße. Sie erkennt durch Begriffe das Besondere als in dem Allgemeinen enthalten mittelst der Subsumtion jenes unter dieses, und treibt dieses Geschäfft so weit, bis sie das Allgemeinste, oder das absolut Unbedingte erreicht hat, falls ihr dieses zu erreichen möglich wäre. Daher kann die Vernunft für das Vermögen der Principien erklärt werden, so wie der Verstand für das Vermögen der Regeln. Es giebt drey Gattungen von Schlüßen, kategorische, hypothetische, und disjunctive; bey allen dreyen läßt sich das Unbedingte verfolgen, und es komt nur darauf an, ob dieses in der That

ür

fachen Verhältniße hat nun die Vernunft erstlich in sich die Idee des absoluten Dinges an sich, sowohl objectiv als subjectiv betrachtet. Das Ding an sich objectiv ist der Gegenstand der Ontologie, so wie das absolute denkende Subject der Gegenstand der rationalen Psychologie. Die absolute Totalität der Erscheinungen (die Welt) ist der Gegenstand der rationalen Kosmologie; endlich die oberste Bedingung alles deßen, was gedacht werden kann (Gott) ist der Gegenstand der rationalen Theologie. Hiermit ist vorläufig schon begreiflich gemacht, wie die Metaphysik überhaupt als Idee entstehen konte, und bey einigem Fortschritte der Speculation der Vernunft entstehen mußte. Es ist hierbey noch Folgendes zu bemerken: 1) Eine objective Deduction der transscendentalen Ideen kann nicht geliefert werden, dergleichen sich von den Kategorieen liefern ließ, weil sie sich nicht, wie die Kategorieen, auf ihnen entsprechende Objecte beziehen, sondern bloße Ideen sind. Sie laßen sich aber doch subjectiv aus der Natur der Vernunft herleiten. 2) Die reine Vernunft hat es lediglich mit der absoluten Totalität der Bedingungen zu thun (der Inhärenz, der Dependenz, und der Concurrenz), nicht mit der absoluten Totalität des Bedingten; sie

steigt

also nur zu dem Unbedingten, als obersten Principe, hinauf, nicht zur Idee des Bedingten herab. 3) Die transscendentalen Ideen sind erst gefolgerte geschlossene Begriffe, welche schon Erkenntniß voraussetzen, nach diesen aber zu thun mit der Speculation nothwendig suchen; die Kategorieen hingegen gehen aller Erkenntniß her, und machen diese möglich. 4) Die transscendentalen Ideen haben einen gewißen Zusammenhang, wodurch der reinen Vernunft dient, ihre Erkenntniße in ein System zu bringen. Die Erkenntniß des objectiven Dinges und der Seele leitet zur Erkenntniß der Welt, und diese zur Erkenntniß des Urwesens.

§. 2161.

Um die metaphysischen Disciplinen wirklich zum Stande zu bringen, deren Idee durch die Natur der Vernunft selbst gegeben ist, müßte das Unbedingte wirklich erkannt, und mit dem Bedingten zu einer Erkenntniß vereinigt werden können. Da dieses aber unmöglich ist, so lassen sich auch die in der Idee entworfenen metaphysischen Disciplinen nicht realisiren; obgleich jeder Versuche dazu unternommen sind.

und auch das Streben danach zum Weſen der Vernunft gehört. Es erhellt dieſes noch deutlicher aus einer Kritik der gangbaren metaphyſiſchen Diſciplinen ſelbſt. Die Ontologie ſoll eine Wiſſenſchaft vom Dinge an ſich, objectiv betrachtet, ſeyn, nicht von den Dingen als Erſcheinungen. Allein das Ding an ſich iſt unerkennbar, und alle vermeynte ontologiſche Prädicate desſelben ſind entweder bloß logiſche (formale), und ſagen niemals die Realität des Dinges aus, oder ſie ſind von der Sinnlichkeit entlehnt, und gehören alſo nicht dem Dinge an ſich, ſondern den Dingen als Erſcheinungen. Die bisherige Ontologie war daher eigentlich nichts weiter, als eine bloße Expoſition der Verſtandesformen, und ſofern ſie mehr als das ſeyn wollte, war ſie eine grundloſe Schreinwiſſenſchaft. Indeßen läßt ſich die Anmaaßung der ältern Ontologie aus der Verwirrung der Sinnlichkeit und des Verſtandes leicht begreifen. Auf gleiche Weiſe ſollte die rationale Pſychologie die Wiſſenſchaft von der menſchlichen Seele ſeyn, als Dinge an ſich ſubjectiv betrachtet. Die Seele war ihr Gegenſtand nicht als Erſcheinung im Bewußtſeyn, ſondern als Grund davon. Gleichwohl iſt dieſer Zweck derſelben unerreichbar, und man würde dies vielleicht ſchon eher eingeſehen

sehen und den Zweck aufgegeben haben, wenn man nicht durch gewisse Paralogismen getäuscht und auf den Wahn gebracht wäre, daß sich wirklich eine solche Wissenschaft aufstellen lasse, oder daß man gar schon im Besitz derselben sey. Man verwechselte das denkende Ich mit der Seele an sich, und glaubte die Substantialität, Einfachheit, Persönlichkeit, Geistigkeit, von dieser bewiesen zu haben, statt daß man sie nur von jenem bewies. Das denkende Ich ist nur ein transscendentales Subject der Gedanken, dem keine wirkliche Anschauung correspondirt. Der Grund des Ich, das absolute Seelensubject, bleibt unerforschlich. Die rationale Kosmologie sollte die Wissenschaft von der Welt seyn, als einem Aggregate von Dingen, die zu Einem absoluten Ganzen zusammenstimmen. Sie hat den Zweck, zu beweisen, daß nur Eine Welt existire, daß diese endlich, nach Gesetzen verknüpft, und zufällig sey. Die Prädicate des Weltganzen lassen sich aber nicht anders angeben, als wenn man die Prädicate unserer Sinnenwelt auf dasselbe übertrüge, und danach seinen Begriff bestimmt. Hier läßt man inzwischen die Form der Sinnenwelt als die einzig mögliche im Universum gelten, und setzt unsere subjective Art zu erkennen als die im Universum

allgemeingültige voraus, ohne dazu berechtigt zu seyn. Da jedoch der Begriff des Weltganzen einmal so angenommen wird, so sucht nun auch die Vernunft ihrem Principe gemäß die absolute Totalität der Erkenntniß zu vollenden, und die Reihe der Bedingungen an das Unbedingte anzuknüpfen. Nach dem Leitfaden der Kategorieen sind vier kosmologische Vernunftideen möglich: a) die Idee der absoluten Vollständigkeit der Zusammensetzung (im Raume simultan, und in der Zeit successiv) des gegebenen Ganzen der Erscheinungen; b) die Idee der absoluten Vollständigkeit der Theilung dieses Ganzen; c) die Idee der absoluten Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; d) die Idee der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung. Die Vollständigkeit der Verbindung des Bedingten mit dem Unbedingten kann nun als endlich oder als unendlich vorgestellt werden. Im ersten Falle ist jeder Theil bedingt, das Ganze unbedingt; die Welt hat eine Grenze im Raume und einen Anfang in der Zeit; die Theilung der Materie erstreckt sich bis zum Einfachen, und hört dabey auf; es giebt eine unbedingte Ursache in den Erscheinungen (Freyheit), und eine solche, von der das Daseyn veränderlicher Dinge abhängt

dingt (Naturnothwendigkeit). Im andern Falle ist jeder Theil bedingt, das Ganze unbedingt, die Reihe der Bedingungen aber unendlich; die Welt hat keine Grenze im Raume, und keinen Anfang in der Zeit; es giebt nichts Einfaches, sondern Alles ist zusammengesetzt; alle Ursachen sind bedingt, und alles Daseyn ist zufällig. Für beyde entgegengesetzte Vorstellungsarten hat die Vernunft Gründe, welche sich gegenseitig das Gleichgewicht halten, und dadurch wird sie unvermeidlich in Widersprüche verwickelt, die einen Streit in ihrer eigenen innern Gesetzgebung (Antinomie) zu verrathen scheinen. Diese scheinbaren Widersprüche lassen sich indessen leicht auflösen, sobald die Welt nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein Ding an sich, sondern als ein Inbegriff von Erscheinungen betrachtet wird. Das Ding an sich, als der Grund der Erscheinungen, bleibt uns gänzlich unbekannt, und in ihm muß das Unbedingte enthalten seyn, welches die Vernunft nach ihren Ideen zur Bewirkung der Totalität der Bedingungen fordert. Nimt man also die Welt als Erscheinung, muß man zugleich annehmen, 1) daß sie dem Raume und der Zeit nach unendlich sey, weil jede Erscheinung eine andere in der Zeit voraussetzt, und keine Grenze des Raumes statt

findet; von der Welt hingegen als Dinge an sich kann das Prädicat der Unendlichkeit nicht behauptet werden; obwohl daraus, daß das Unbedingte nicht in der Sinnenwelt anzutreffen ist, noch nicht folgt, daß sie als endlich gegeben sey, wenn gleich einzelne Reihen von Erscheinungen endlich sind. 2) Die Materie ist ins Unendliche theilbar, weil sie sonst nicht im Raume seyn könte; in der Erfahrung kann man daher nie auf das Einfache hinauskommen; der Grund der Erscheinung des Zusammengesetzten ist verborgen. Man kann also weder behaupten, daß das Einfache existire; denn es zeigt sich nicht in der Erfahrung; noch daß es nicht existire, denn es kann in dem Dinge an sich enthalten seyn. 3) Das Ding an sich, das bey den Erscheinungen zum Grunde liegt, aber wesentlich von ihnen verschieden ist, ist nicht den Gesetzen der Erscheinungen unterworfen; es kann also durch eine ganz andere Causalität bestimmt werden (nach Freyheit), als wie die Sinnenwelt. Sobald das Ding an sich aber Erscheinung wird, muß es sich nach den Gesetzen der Erscheinungswelt bequemen, ungeachtet es seine eigenthümliche Causalität nach Freyheit, die denn freylich nur intelligibel ist, behält. So ist es begreiflich, wie in der Welt

Caus-

saltet der Natur und Causalität
h Freiheit neben einander bestehen
n. 4) Das Absolut Nothwendige,
dem das Daseyn des Veränderli-
en den Erscheinungen abhängt, ist
in der Sinnenwelt gegeben; da die
enwelt aber einen transcendentalen
nd haben muß, so kann es in diesem,
uns unbekannt ist, enthalten seyn.
erhaupt ist deßwegen eine rationale
nologie, welche die Welt nicht als Sin-
welt, sondern als Ding an sich betrach-
, und so die allgemeinsten Gesetze und
dienste derselben bestimmen will, ein
ternehmen, welches die Kräfte der Ver-
ft übersteigt. Was wir erkennen, ist
der Inbegriff der Erscheinungen (die
liche Natur), und ob wir uns gleich
n Inbegriff von Dingen jenseit der Er-
inungen (Verstandeswelt, intelligible
elt) denken können, so haben wir doch
von nur eine leere Idee. Das subjective
eben der Vernunft, die Erkentniß der
lt bis zu ihren letzten Bedingungen zu
olgen, das seinen Zweck nie zu errei-
vermag, scheint ihr nur in praktischer
icht, und um das Spiel des Verstandes
Thätigkeit zu erhalten, mitgetheilt zu
. — Die rationale Theologie soll
Wissenschaft seyn von dem Urwesen

oder der Gottheit, ſofern jene durch die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft zu Stande gebracht werden könnte. Die ihr entgegengeſetzte geoffenbarte Theologie hat ihre Erkenntnißquelle auſſerhalb der Vernunft. Wird die Theologie lediglich aus dem Vernunftbegriffe des Urweſens entwickelt, ſo heißt ſie transſcendentaler Deismus; werden aber die Prädicate der Gottheit von der Natur der Seele entlehnt, und wird das Urweſen als oberſte Intelligenz gedacht, ſo heißt ſie Theismus. Die Vernunft, indem ſie das Unbedingte ſucht, muß zuletzt, wenn ſie ſich disjunctiver Schlüſſe bedient, zu einem Inbegriffe aller Möglichkeiten gelangen, über welchen es keinen höhern einzutheilenden Begriff weiter giebt, und der das Ideal der reinen Vernunft ausmacht. Wenn die Vernunft aber zu dieſem Ideale gelangt iſt, ſo ſucht ſie vermöge eines ihr eigenthümlichen Hanges, und bey dem Intereſſe, das ſie hat, ein abſolut nothwendiges Weſen, von dem das Daſeyn alles Veränderlichen abhängt, aufzufinden, dieſes Ideal zu realiſiren, und iſt leicht geneigt, ſich ein demſelben entſprechendes Object zu denken, und mittelſt der Prädicate, die aus dem Begriffe von einem All der Realitäten fließen, ob ſie gleich nur transſcendental ſind, doch durch Beziehung derſelben auf

einen

irklichen Gegenstand, zu der objectiv
hauptung von dem Daseyn eines al
ern Urwesens überzugehen, das zu
bsolut nothwendig ist. Die Vernunft
9 Beweisarten, um die wirkliche Exi
nes solchen Urwesens darzuthun. A:
ntologische Beweis schließt aus der
arkeit eines allerrealsten Wesens auf
alität desselben, da diese doch noth
zu dem denkbaren allerrealsten Wes
hirt. Dieser Beweis ist darum un
, weil hier aus der logischen Möglich
auf die reale Wirklichkeit geschlossen
, und etwas logisch möglich seyn kann,
darum wirklich zu existiren. B: Der
nologische Beweis folgert aus der
ufälligkeit der Sinnenwelt ein höchstes
lut nothwendiges Wesen, von wel
jene abhängt. Dieser Beweis fällt
inem Fortschritte mit dem ontologischen
umen. Er hebt zwar von dem Zufäl
der Erfahrung an, um zum Absolut
endigen übergehen zu können. Da
doch hernach der Begriff des Abso
nothwendigen bestimt werden muß, so
man zu dem ontologischen Begriffe des
realsten Wesens seine Zuflucht nehmen,
dieser der einzige ist, wodurch jener be
werden mag. Die nothwendige Exi
des denkbaren allerrealsten Wesens

kann aber nicht erwiesen werden. Ausserdem enthält der kosmologische Beweis des Daseyns Gottes noch mehr andere dialektische Blendwerke. Die Begriffe des Zufälligen und Nothwendigen sind nur Prädicate der Sinnenwelt, die jenseit derselben keine Bedeutung haben; die Welt aber ist nur als Erscheinung zufällig; als Ding an sich kann sie nothwendig seyn. Daß die Vernunft ein absolut nothwendiges Wesen annimmt, dazu wird sie durch die Unmöglichkeit einer objectiven unendlichen Reihe von Bedingungen bewogen; diese letztere ist aber aus der Natur unserer Sinnlichkeit zu erklären, und die Idee des Ersten absolut Nothwendigen befriedigt die Vernunft nicht einmal, weil sie an und für sich ohne Sinn ist, und nur das weitere Denken aufhebt. C. Der physischtheologische Beweis ist in seinen Hauptmomenten folgender: Die Ordnung der Welt drückt eine bestimmte mit der größten Weisheit ausgeführte Absicht aus. Die Zweckmäßigkeit liegt nicht im Wesen der Dinge in der Welt selbst; oder die verschiedenen Dinge konten durch sich selbst zu bestimmten Zwecken nicht zusammenstimmen, wenn nicht eine Intelligenz nach Ideen sie dazu gewählt und angeordnet hätte. Es muß also eine erhabene und weise Ursache existiren, die nicht als blind wir-

e Natur, sondern als Intelligenz
Freyheit die Welt hervorbrachte.
lrsache ist einzig, weil die Theile der
so weit unsre Beobachtung reicht, in
ung zu Einem Ganzen stehen; auch
wir jenseit unseres Erfahrungskreises
rund säzen der Analogie schließen kön-
Da die Welt, so wie sie ist, ohne
erste Intelligenz, als ihre Ursache,
nöglich wäre, so muß diese das abso-
thwen dige Wesen seyn. Das absolut
endige Wesen ist aber auch das aller-
e Wesen (Gott). Die Kritik dieses
eises hat nicht die Absicht, ihn schlecht-
nzustoßen, und als unbrauchbar zu
erfen. Er dringt sich auch beym
icke der Wunder der Natur unwider-
ch auf, und erzeugt einen unvertilgba-
Glauben an das Daseyn eines höchst
n Welturhebers. Es komt hier nur
f an, ob nach einer strengeren Prü-
der Vernunft dem Beweise apodiktis
Gewißheit zugeschrieben werden könne.
muß ihm aber aus mehrern Gründen
prochen werden. 1) Die Aehnlichkeit
hlicher zweckmäßiger Kunstproducte mit
ucten der Natur betrift nur die zu-
e Form, nicht die Materie, und
eigt nur, auf einen Weltbaumeister,
Form noch, nicht auf einen Welturhe-

heber, der Materie nach, zu schließen. Die innere Ursache der Möglichkeit der Natur kann eine von Verstand und Willen ganz verschiedene, ja von diesen selbst die Ursache seyn. 2) Der Beweis geht von der zufälligen Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache; diese Ursache muß sehr mächtig, sehr weise seyn; hingegen begründen die beobachteten Eigenschaften der Welt nicht das Daseyn einer Ursache, die ein allgenugsames Wesen ist; daher wird der Begriff der obersten Weltursache nicht bestimmt genug; der physischtheologische Beweis muß also den empirischen Weg verlassen, und transscendentale Prädicate der obersten Weltursache angeben, die aber jenseit der Erfahrung alle Bedeutung verlieren. Weil nun der physischtheologische Beweis hier nicht weiter kommen kann, so geht er von der aus der Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben durch transscendentale Begriffe auf das Daseyn eines absolut nothwendigen allerrealsten Wesens über, läuft also zulezt mit den ontologischen zusammen, und ist mit diesem für die Vernunft gleich unbefriedigend.

Das Resultat aus allem Obigen ist, daß die speculative Vernunft überhaupt nicht fähig sey, für irgend einen Satz der Ontolo-

rationalen Psychologie, Kosmologie
Theologie einen gültigen Beweis zu
Die Ideen der Vernunft sind zwar
s Unbedingte gerichtet; da ihnen aber
Gegenstand entspricht, so schränkt sich
nschliche Erkentniß auf den Boden der
rung ein, und aller Dogmatismus
Gegenstände jenseit der Erfahrung fällt
mer, er mag seyn von welcher Art er
Auf der andern Seite wird gleich-
durch die obige Kritik der reinen specu-
en Vernunft auch der Skepticismus wi-
gt, indem die Gewißheit der Vernunft-
tniß in Beziehung auf Erscheinungen
leiben ist.

§. 2162.

Wenn inzwischen auch für die specu-
e Vernunft keine Erkentniß übersinnli-
Gegenstände, ihres Daseyns, und ihrer
haffenheit möglich ist; so verliert darum
Vernunft überhaupt, besonders soferne
ne Beziehung auf die Sittlichkeit hat,
Interesse an diesen Gegenständen nicht.
gleichen Gegenstände, welche für die
rnunft in praktischer Hinsicht die höchste
htigkeit haben, sind Freyheit, Gott,
Unsterblichkeit der Seele. Wenn

die

die Vernunft uns hierüber nicht zu belehren vermag, so ist sie doch einem Glauben daran auch nicht zuwider, und es bleibt die Frage übrig, ob nicht die praktische Vernunft zu einem solchen Glauben berechtige? Die Untersuchung dieser Frage gehört aber in die Kritik der praktischen Vernunft. Uebrigens sind auch die speculativen Vernunftideen als solche für die Erkentniß durchaus nicht ohne allen Werth. Sie bewirken eine Fortsetzung der empirischen Forschung zu höhern und entferntern Gründen und Bedingungen, so weit dieselbe nur getrieben werden kann, und diese ist zur größeren Einheit und Vollständigkeit der empirischen Erkentniße nothwendig. So ist es die transscendentale Vernunftidee von der Einheit und Substantialität der Seele, nach welcher Einheit in den mannichfaltigen Stoff gebracht wird, welchen die empirische Psychologie sammelt, und den der Verstand zu einer systematischen empirischen Erkentniß zu verarbeiten sucht. Die besonderen Erscheinungen des Gemüths werden auf Grundkräfte, und diese auf Eine Grundkraft zurückgeführt, wenn es der Erfahrung nach möglich wäre. Die transscendentalen Vernunftideen von dem WeltGanzen können bewirken, daß der Verstand die Reihe der bedingten Erscheinungen immer weiter verfolgt,

so lange ihn die Hand der Erfahrung
erläßt; und daß er auch da, wo er
leitet, noch nicht die letzte Grenze an
, weil die kosmologischen Vernunft
ihm das Unbedingte als das uneud
Ziel vorhalten. Da wir endlich die
er Zweckmäßigkeit mit dem Weltgan
erbinden müssen, um den Mechanism
ature zu beurtheilen; so veranlaßt die
ransscendentale Idee einer obersten verstän
Weltursache, über den zweckmäßigen
anismus in der Natur weiter nachzuden
und diesen an sich selbst genauer zu un
chen, um in teleologischer Hinsicht dara
reflectiren zu können. Auch andere
transscendentale Vernunftideen lassen
einen regulativen Gebrauch in der Er
ung zu, nehmlich in dem Mannichfalti
der Erfahrung Einheit zu bewirken.
bildet sich der Verstand allgemeine Beg
von den Objecten, danach sie in dies
nd jenen Bestimmungen, womit sie ge
werden, zusammen treffen. Der Ver
wird hier in seinem Verfahren gelei
durch die Idee der Gleichartigkeit
Objecte, die ihn reizt, das Mannich
e in einen Begriff zusammenzufassen;
Idee der Verschiedenheit der Obj
die wiederum den Verstand zur Aufs
g und Zusammenfassung des Gleichar
ti-

tigen antreibt; c) die Idee der Verwandtschaft (Affinität) der Objecte, daß zwischen zwey Arten der Naturdinge, die an einander grenzen, eine Art in der Mitte liege, die das Verbindungsglied jener beyden ist, den Uebergang von der einen zu der anderen möglich macht, und eben deßwegen vom Verstande gesucht wird. Auf gleiche Weise leitet den Verstand bey seinem Streben nach Einheit des Mannichfaltigen der Erfahrung die Idee der Vereinfachung, der Zurückführung oder Annäherung der Vielheit zur Einheit. Wir nehmen mancherley Wirkungen eines Dinges wahr, und betrachten diese anfangs als Wirkungen verschiedener Ursachen in dem Dinge. Aber jener Idee zufolge bemühen wir uns bald, die Causalität zu simplificiren, und jene verschiedenen Wirkungen des Dinges nur als Aeusserungen einer und derselben Ursache zu denken. So lange also die Vernunftideen innerhalb dem Gebiete der Erfahrung gebraucht werden, sind sie als regulative Principien für die menschliche Erkenntniß von hohem Werthe, und helfen den Anbau, die Erweiterung, und die systematische Anordnung derselben befördern. Sie werden nur dann erst dem wahren Interesse der Vernunft nachtheilig, wenn sie nicht bloß für regulative Principien im Gebiete der Er-

ng, sondern für konstitutive Principien
Erkenntniß des Unbedingten jenseit der
rung gehalten werden. Dann ent-
aus ihrer Anwendung die sogenannte
höhere Vernunft.

§. 2163.

Die bisher entwickelte Theorie des Ver-
ens der reinen Vernunft nennt Kant
mentarlehre, und sie macht einen Haupt-
l der Kritik der reinen Vernunft aus.
folgt als der andere Hauptheil die Me-
denkehre, deren Zweck ist, das Ver-
ren zu bestimmen, welches durch die Na-
der Vernunft selbst dazu geeignet wäre,
System der reinen Vernunft zu Stande
ringen. Vermöge dieses ihres Zweckes
die Methodenlehre ein zwiefaches Ge-
fft: 1) vor der falschen Methode zu
nen, nach welcher man auf dem Wege
theoretischen Speculation den Vernunft-
n Realität und Gültigkeit zu verschaffen
t (Disciplin der reinen Vernunft);
ein richtiges Verfahren zu bezeichnen,
) welchem den Vernunftideen, wenn auch
t auf dem theoretischen Wege, doch prak-
), Gültigkeit bewirkt werden könte (Be-
mung eines Kanon's der reinen Ver-

nunft). Hierauf muß 3) der Entwurf eines Systems der reinen Vernunft folgen, so wie das Verhältniß der Theile zum Ganzen durch den Begriff der Vernunft selbst bestimmt ist (Architektonik der reinen Vernunft). An thn schließt sich 4) eine allgemeine historische Angabe deßen an, was die Philosophie bisher zur Ausführung des Systems der reinen Vernunft gethan hat (Geschichte der reinen Vernunft).

§. 2164.

Die Disciplin der reinen Vernunft muß unter andern entscheiden, inwieferne die Vernunft nach eben der Methode, nach welcher sie zur mathematischen Gewißheit gelangt, auch zur philosophischen gelangen könne; da die Mathematik ein eben so glänzendes als verführerisches Beyspiel giebt, wie sehr die reine Vernunft über die gemeine Erfahrung hinaus die Erkentniß erweitern könne. Die Mathematik hat lediglich mit dem Begriffe der Größe zu thun, der sich immer in der Anschauung a priori darlegen läßt; und ob sie gleich, wie die philosophische Erkentniß, mittelst einer Reihe von Schlüßen fortschreitet, so verläßt sie doch die reine Anschauung niemals, und ist mit

die-

dieser unzertrennlich verbunden. Die Philosophie hingegen bezieht sich auf Qualitäten, auch der Größen, und der Unterschied zwischen der Philosophie und Mathematik liegt in der wesentlich verschiedenen Form der philosophischen und mathematischen Erkentnitze, vermöge deren jene sich einzig auf Qualitäten erstrecken können, und zwar auf eine eigene Art, diese nur sich auf Quantitäten erstrecken, und wiederum auf eine andere Art, als die Philosophie. Die Qualität kann nur in der empirischen Anschauung gegeben werden, und eine Vernunfterkentniß derselben ist nur durch Begriffe möglich. Liegt aber Begriffen der reinen Vernunft keine empirische Anschauung zum Grunde, so sind sie an Inhalte leer, und dies ist eben bey den transscendenten Vernunftideen der Fall, denen nie eine wirkliche Anschauung correspondirt. Die Philosophie kann also die Methode der Mathematik nie benutzen, um dadurch eine wesentliche Erweiterung der Erkentniß zu gewinnen; denn die Mathematik, soweit sie auch fortschreiten mag, weil sie sich auf die reine Anschauung stützt, bleibt stets im Gebiete des Verständlichen; anstatt daß die Philosophie, wo ihr die Anschauung fehlt, sich in das schlechthin Unverständliche verliert. Wird ein Begriff in der Anschauung a priori dargelegt, so heißt dieses den

Begriff construiren. Die Mathematik ist daher eine Erkentniß aus Construction der Begriffe. Die Philosophie hingegen ist Vernunfterkentniß aus bloßen Begriffen, und eine Erkentniß ist nur insofern eigentlich philosophisch, als dieses Merkmal von ihr gilt. Noch hat Kant sehr scharfsinnig andere Unterschiede entwickelt, die zwischen der Philosophie und Mathematik in Ansehung der beyden Disciplinen eigenthümlichen Methode obwalten, namentlich des Gebrauchs der Axiome, Definitionen, Demonstrationen, der Hypothesen, des Dogmatismus, Skepticismus u. w. — Auf die Disciplin der reinen Vernunft muß die Bestimmung eines Kanon's derselben folgen. Da kein richtiger speculativer Gebrauch der reinen Vernunft zu synthetischen Erkentnißen überhaupt möglich ist, so kann es für denselben auch keinen Kanon geben; die transscendentale Logik ist für die reine speculative Vernunft bloß eine Disciplin. Wenn folglich überall ein Kanon der reinen Vernunft existirt, so könte dieser nur den praktischen Vernunftgebrauch betreffen. Daß die Vernunft nach der unbedingten Totalität ihrer Erkentniß strebt, hat seinen Grund vornehmlich in einem praktischen Interesse. Nur dieses kann den höchsten Zweck aller Aufgaben enthalten, welche

sich

ch die Vernunft vorlegt, und die Auflösung
ieser dient für jenen nur als Mittel. Die
egenstände, auf welche zuletzt die specula-
ve Vernunft im transscendentalen Gebrau-
e hinzielt, sind die Freyheit des Willens,
ie Unsterblichkeit der Seele, und das Da-
yn Gottes. Aus theoretischer Wißbe-
ierde allein würde die Vernunft sich nicht
o sehr anstrengen, oder diese Anstrengungen
icht so oft nach so vielen vergeblichen Ver-
uchen wiederholen, um zur Erkentniß jener
Segenstände zu gelangen; und die Erkent-
iß selbst, falls sie möglich wäre, würde
uch diese Anstrengungen nicht genug beloh-
en. Allein das praktische Interesse der Ver-
unft fodert eine befriedigende Aufklärung
arüber, was zu thun sey, wenn der Wille
ey, wenn ein Gott, und wenn die Seele un-
erblich ist? Man kann alles Interesse der Ver-
unft auf die drey Fragen zurückführen: Was
ann ich wissen? Was soll ich thun?
Was darf ich hoffen? Die erste Frage
t durch die obige kritische Untersuchung des
rkentnißvermögens hinreichend beantwortet.
ie zweyte Frage ist bloß praktisch, und ihre
ollständige Beantwortung gehört noch nicht
ierher. Die dritte Frage ist praktisch und
heoretisch zugleich, indem sie das durch das
Sollen bestimte Thun voraussetzt, und nach
ieser Voraussetzung eine Beantwortung ver-

gt. Wird in Beziehung auf die z
age angenommen, daß rein mora
ſetze in der Natur der Vernunft l
iſt die Antwort auf dieſelbe dieſe:
s, wodurch du würdig wirſt, g
h zu ſeyn. In Anſehung der d
age und ihrer Beantwortung wi
thwendig, daß Würdigkeit und G
igkeit in einem höchſten Gute,
ele alles Sollens, als unzertrennlich
nden gedacht werden. Die Mögli
e Realiſirung dieſer Verbindung
er nicht durch Vernunft erkannt we
fern der Zuſtand eines vernünftigen
s von der Natur abhängig gedacht
d nicht angenommen werden kann,
es immer thue, was es ſolle. S
hl darf die Vernunft auf die Mögli
r Realiſirung der Idee des höchſten
ht Verzicht thun. Es bleibt alſo
rig, als der Glaube an eine höchſte
nft, die Urſache der Natur iſt, und
oraliſchen Geſetzen regiert; und ſofer
thwendige Verknüpfung der Würdi
t der Glückſeligkeit ſich nicht in der
nwelt zeigt, der Glaube an eine k
ge Welt, in welcher jene Verknüp
rch den Urheber alles Vorhandenen
rkt wird. Gott und Unſterblichkeit
die Vernunft als moraliſche Geſe

ein nothwendige Poſtulate. Die Begriffe
n Gott und von Unſterblichkeit fließen alſo
s der Moral, und ſind, ſo wie ſie aus die-
herborgehen, zugleich Schlußſteine für die-
be. Jener Glaube hat das Eigen-
ümliche, daß er durch ein natürliches Be-
rfniß der Vernunft nothwendig wird; er
kein bloß logiſcher Verſtandesglaube, der
f theoretiſcher Wißbegierde beruht, und
auch fehlen kann, ohne daß darum der
ltige Gebrauch des Verſtandes aufgeho-
n wird; anſtatt daß mit der Aufhebung
es Glaubens an Gott und Unſterblichkeit
er praktiſche Vernunftgebrauch wegfällt,
eil damit dieſem ſein letzter Endzweck und
e Bedingungen deſſelben entzogen werden.
Kant nennt deßwegen jenen Glauben auch
orzugsweiſe einen Vernunftglauben oder
octrinalen Glauben.

§. 2165.

Die ganze reine Vernunft macht ein
Syſtem aus, oder der Inbegriff ihrer Er-
kenntniße hat Einheit durch die Idee der Ver-
nunft ſelbſt. Die Kunſt des Syſtems (Sy-
ſtematik) heißt in der Kantiſchen Termino-
logie Architektonik. Es giebt alſo auch
eine Architektonik der reinen Vernunft, oder

eine Entwickelung der in der Natur der Vernunft liegenden Methode, wodurch ihre Erkenntniße auf eine Einheit zurückgeführt werden. In Ansehung dieser Methode ist alle Erkenntniß entweder historisch (cognitio ex datis), oder rational (cognitio ex principiis). Sie ist historisch, sofern sie Jemand durch äußere Mittheilung empfängt, obgleich ihr Inhalt übrigens in der subjectiven Vernunft selbst gegeben seyn kann; sie ist rational, wenn sie durch Jemandes Vernunft selbst aus ihren eigenen allgemeinen Quellen, d. i. aus Principien, erworben wird. Den Gegenständen nach ist alle reine Vernunfterkenntniß entweder philosophisch oder mathematisch. Eine Erkenntniß kann objectiv philosophisch seyn, und ist dennoch subjectiv historisch, wenn sie Jemand nicht selbst erzeugt, sondern von andern gelernt hat. Die mathematische Erkenntniß kann aber der Lehrer nur aus derselben Quelle schöpfen, wie der Lehrling, aus den Principien der Vernunft in Anwendung auf die reine Anschauung, wo gar keine Täuschung möglich ist. Es kann daher Jemand Mathematik lernen, und dennoch die Erkenntniß rational besitzen, weil, indem er die Mathematik auffaßt, er sie eben so erzeugt, wie der Lehrer selbst, und sein System wie in Anspruch genommen werden kann. Mit der

Phi-

Philosophie hingegen ist es anders bewandt;
an kann wohl Philosophiren lernen;
er die Philosophie selbst, als objective
er unumstößlichen Gewißheit, kann man nur histo-
ch lernen, nicht rational. Eine objectiv
lautere Philosophie ist nur ein Ideal, der
griff einer möglichen Wissenschaft, nach
lchem alle subjective Versuche zu beur-
ilen wären. Ob aber irgend eine Phi-
osophie in concreto jenem Ideale wirklich
ntspreche, kann nie entschieden werden, weil
es an einem objectiven Kriterium des Ur-
ells gänzlich gebricht. Es kann auch deß-
gen Niemand die objectiv wahre Philo-
hie, sondern es kann nur Philosophiren
nen, d. i. seine Vernunft in Befolgung
gewisser Principien an gewißen Versu-
en üben, wobey gleichwohl die Vernunft
s das Recht vorbehält, die Gültigkeit je-
er Principien in ihren Quellen zu kritisiren.
n Entwurf, welchen Kant hernach von
r Philosophie und ihren Haupttheilen in
ritischem Betrachte giebt, und nach wel-
m auch seine Werke geordnet sind, ist zu
annt, als daß hier eine weitere Erörte-
ng desselben nöthig wäre.

§. 2166.

Das Kantische System als bloße Transscendentalphilosophie genommen, hat auch den wohlthätigsten Einfluß auf die Geschichte der Philosophie, und eine lehrreichere und zweckmäßigere Bearbeitung derselben gehabt. Es ist dadurch theils die Prüfung aller älteren speculativen Philosophie in Beziehung auf ihre Gründe, theils die historische Darstellung derselben nach ihrem wahren Sinne und Geiste, wo nicht erst möglich gemacht, doch ausserordentlich erleichtert worden. Der Geschichtschreiber konte bisher wohl die ältern philosophischen Systeme charakterisiren; aber er konte sie weder sich selbst, noch Andern, völlig verständlich machen, so lange der Grund ihres Ursprungs aus den Anlagen der reinen Vernunft nicht zu erklären war. Die Transscendentalphilosophie hat den einzig möglichen Standpunct alles echten Philosophirens gezeigt, von welchem aus sich auch die möglichen Abirrungen der speculativen Vernunft, und die Veranlassungen dazu in der Natur dieser selbst übersehen lassen. Kant unterscheidet vornehmlich drey Gesichtspuncte für die Geschichte aller Versuche der speculirenden Vernunft. Der erste wird bestimt durch den Gegenstand der Vernunfterkentniß, und in

Beziehung auf ihn lassen sich die ältern
hilosophen in Sensual- und Intellectu-
Philosophen abtheilen. Die erste Par-
führte alle Wirklichkeit in der Erkentniß
f die sinnlichen Vorstellungen zurück, und
klärte das Uebrige für leere logische Be-
iffe oder für Träume der Phantasie. Die
dere sprach umgekehrt den sinnlichen Wahr-
hmungen die Realität ab, und diese galten
für Schein und Trug; bloß in den Ver-
ndesbegriffen sey die wahre Realität an-
treffen. Diese behauptete also eine An-
anung des reinen Verstandes, welche
rch die Sinnlichkeit nur verwirrt würde, die
r doch allein unabhängig von der Sinn-
keit die wahre Realität ausdrückte. Der
oeyte Gesichtspunct ist der Ursprung der
rnunfterkentniße. In Ansehung dieses
sen sich die ältern Philosophen sondern in
mpiristen und Noologisten; von denen
e, an deren Spitze im Alterthume Ari-
oteles, in den neueren Zeiten Locke stand,
e Erkentniße aus der Erfahrung; diese,
e Plato und Leibniz, sie aus der bloßen
ernunft herleiteten. Beyde Parteyen kon-
n mit ihren Systemen die philosophirende
ernunft nicht befriedigen, und sich nicht
egen die Skepsis behaupten. Der dritte
esichtspunct betrifft die Methode zu phi-
sophiren. Nach diesem kann man die ältere

Phi-

Philoſophie in eine naturaliſtiſ[illegible]e und
ſcientifiſche unterſcheiden. Jene erwirft
alle künſtliche Mittel zur Erweiter[illegible]g der
Erkentniß. Sie ſetzt voraus, da[illegible] durch
gemeine Vernunft oder die gewöhnl[illegible]h ſoge
nannte geſunde Vernunft die Aufg[illegible]en de
Metaphyſik beſſer gelöſt werden kön[illegible]n, al
durch die Speculation. Die Ver[illegible]hrthe
dieſer Art zu philoſophiren, als [illegible]ethod
betrachtet, wiewohl ſie gerade in d[illegible]ner
ſten Zeiten ſehr herrſchend war und [illegible]och
iſt in die Augen fallend. Die ſcien[illegible]iſiſ
Methode, ſo wie ſie bisher an[illegible]ewa
wurde, zerfällt wiederum in die do[illegible]ma
ſche und ſkeptiſche. Von jener [illegible]ha
Ariſtoteles und Wolf, von dieſ[illegible]S
tus Empiricus und Hume, das[illegible]Nu
gegeben. Nach beyden Methoden [illegible]hat
Vernunft ihr Ziel nicht erreicht; es [illegible]iſt
iſt noch die kritiſche Methode übrig[illegible]
deren Befolgung ſie dasſelbe allein [illegible]r
kann.

§. 2167.

Von allen metaphyſiſchen Di[illegible]
die in den Syſtemen der ältern Ph[illegible]
aufgeſtellt wurden, kann nach den [illegible]
ten der Kantiſchen Kritik der reinen

iben Vernunft keine ihre Gültigkeit bewäh-
ren, als die ehedem sogenannte metaphy-
sische Körperlehre, oder mit ihren itzt
gangbarern Namen, die Metaphysik der
Natur, (Naturwissenschaft, Natur-
philosophie). Der Grund hiervon ist,
weil sie sich auf ein Object bezieht (Ma-
terie), das zwar an sich selbst in der äußeren
Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann,
aber doch bey dieser nothwendig vorausge-
setzt werden muß. Die Metaphysik der
Natur kann aber entweder bloß transscen-
dental seyn, und nur die nothwendigen
Principien enthalten, wodurch die Natur
überhaupt möglich wird, ohne Hinsicht auf
bestimte Erfahrungsobjecte; oder sie kann
sich auf den gegebenen empirischen Begriff ei-
ner besonderen Natur beziehen, ohne aber
ein anderweitiges empirisches Princip zur Er-
kentniß zu gebrauchen; dann erst ist sie nicht
mehr allgemeine, sondern eine besondre
metaphysische Naturwissenschaft. In einer
besonderen metaphysischen Naturlehre ist
aber nur so viel Wissenschaft, als darin
Mathematik enthalten ist. Denn die Wis-
senschaft als solche muß auf Principien a
priori beruhen; etwas a priori erkennen,
heißt nur, es in seiner Möglichkeit erken-
nen; nun kann man zwar wohl die Mög-
lichkeit bestimter Naturdinge aus ihren

blo-

bloßen Begriffen erkennen; aber nicht ihre objective Realität, als wozu noch eine dem Begriffe a priori correspondirende Anschauung nöthig ist, so daß der Begriff construirt wird. Es ist aber alle Vernunfterkentniß aus der Construction der Begriffe mathematisch. Daher kann zwar die allgemeine Metaphysik der Natur, welche die Möglichkeit der Natur überhaupt angeht, ohne Mathematik zu Stande kommen; aber nicht die besondere Metaphysik der Natur, die nur so viel reine Erkentniß enthält, als in ihr Mathematik ist, und also auch nur insoferne Wissenschaft ist. Inzwischen erstreckt sich die Metaphysik der Natur auch nur auf die Körperwelt, weil in Ansehung der Gegenstände des innern Sinnes keine Construction der Begriffe statt finden kann. Um aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich zu machen, bedarf es einer vollständigen Zergliederung des Begriffes der Materie überhaupt, ohne Hinsicht auf anderweitige Erfahrungen, bloß in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, die zum Begriffe der Natur wesentlich gehören. Diese Zergliederung, um ihrer Vollständigkeit gewiß zu seyn, muß nach der Tafel der Kategorieen geschehen, unter welche sich alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs Ma-

rie überhaupt, alles, was von ihr a priori dacht, oder in mathematiſcher Conſtruction rgeſtellt, oder als beſtimmter Gegenſtand der Erfahrung gegeben werden mag, ingen laſſen.

§. 2168.

Die Materie überhaupt läßt ſich mit inem andern Merkmale beſtimmen, als kt dem der Bewegung, weil der äußere ſinn nur durch Bewegung afficirt werden nn. Die Naturwiſſenſchaft kann alſo auch s eine reine oder angewandte Bewegungs- yre betrachtet werden. Die Bewegung ßt ſich unterſuchen 1) als reines Quan- m bloß in Anſehung ihrer Zuſammen- ßung ohne alle Qualität des Beweglichen Phoronomie); 2) der Qualität nach, e der Materie weſentlich einen iſt, als ur- prünglich bewegende Kraft (Dynamik);) nach der Relation der Bewegung der Materie mit dieſer Qualität gegen einan- er (Mechanik); endlich 4) nach der Modalität oder der Beziehung der Be- wegung und Ruhe der Materie auf un- ſere äußere Vorſtellungsart (Phänomeno- logie). Die Grundbegriffe und Principien der Phoronomie ſind folgende: 1) Die Ma-

terie iſt das Bewegliche im Raume. Der ſelbſt bewegliche Raum heißt der materielle oder relative Raum; derjenige, in welchem die Bewegung zuletzt gedacht werden muß, und der ſelbſt unbeweglich iſt, heißt der reine oder abſolute Raum. 2) Die Bewegung eines Dinges iſt die Veränderung der äußern Verhältniße desſelben zu einem gegebnen Raum. Ruhe iſt dagegen die beharrliche Gegenwart an einem Orte, und beharrlich iſt, was eine Zeit hindurch exiſtirt d. i. dauert. 3) Eine zuſammengeſetzte Bewegung conſtruiren, heißt, eine Bewegung, ſoferne ſie aus zweyen oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entſpringt, a priori in der Anſchauung darſtellen. 4) Eine jede Bewegung als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachtet werden. 5) Die Zuſammenſetzung zweyer Bewegungen eines und desſelben Punctes kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derſelben im abſoluten Raume, ſtatt der anderen aber eine mit der gleichen Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung gehende Bewegung des relativen Raumes als mit der

ſe

ben einerley vorgestellt wird. — Die Grundbegriffe und Principien der Dynamik a priori sind: 1) Die Materie ist das Bewegliche, soferne es einen Raum füllet, oder allem Beweglichen widersteht, das durch seine Bewegung in jenen Raum einzudringen strebt. Der nicht so erfüllte Raum heißt der leere Raum. 2) Die Materie erfüllt ihren Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Denn das Eindringen in den Raum ist Bewegung; der Widerstand ist Bewegung in entgegengesetzter Richtung, die also eine bewegende Kraft voraussetzt. 3) Die Materie hat nur zwey bewegende Kräfte, die Anziehungskraft und die Zurückstoßungskraft. Jene ist die Ursache der Annäherung anderer Materie zu ihr; diese die Ursache der Entfernung anderer Materie von ihr. Außer diesen beyden Grundkräften der Materie sind keine andere weiter möglich, weil alle Bewegung der Materie gegen die andere nur Anziehung oder Abstoßung seyn kann. 4) Die Kraft, wodurch die Materie ihren Raum erfüllt, ist die Ausdehnungskraft (Abstoßungskraft). Diese läßt einen kleinern oder größern Grad zu in's Unendliche; oder es giebt keine größte und keine kleinste Ausdehnungskraft. Ließe sich eine

größte Kraft denken, so müßte die Bewe
gung derselben in einer endlichen Zeit einen
unendlichen Raum zurücklegen, was sich
widerspricht. Existirte aber eine kleinste
Kraft, so würde in einer endlichen Zeit gar
kein Raum durch dieselbe zurückgelegt wer-
den können, was sich ebenfalls widerspricht.
5) Da über jede gegebene Ausdehnungs-
kraft eine größere möglich ist, so existirt auch
für jede eine zusammendrückende Kraft,
wodurch sie in einen engern Raum getrieben
werden kann. Da es aber auch keine kleinste
Kraft giebt, so kann eine Materie wohl in's
Unendliche zusammengedrückt, aber nie ganz
durchdrungen oder aufgehoben werden.
Die Undurchdringlichkeit der Materie, wel-
che proportionirlich mit dem Grade der Zu-
sammendrückung wächst, ist eine relative;
diejenige aber, die auf der Voraussetzung
beruht, daß die Materie als solche keiner
Durchdringung fähig sey, heißt die abso-
lute. Die Erfüllung des Raumes mit abso-
luter Undurchdringlichkeit kann die mathe-
matische; die mit bloß relativer die dyna-
mische genannt werden. 6) Die Materie ist
in's Unendliche theilbar, und zwar in
Theile, deren jeder wieder Materie ist.
Diese Theilbarkeit ist eine Folge der repul-
siven Kräfte eines jeden materiellen Punctes
im Raume. Der Raum an sich kann nur

in's

Unendliche unterschieden, allein nicht
gt, folglich auch nicht physisch getheilt
en. Sofern aber jeder mit Materie
te Raum für sich beweglich, also trenn-
st, richtet sich die mögliche physische
ung der Substanz in's Unendliche nach
nöglichen mathematischen Theilbarkeit
Raumes in's Unendliche. 7) Zur
lichkeit der Materie gehört ausser der
kstoßungs- oder Ausdehnungskraft auch
nziehungskraft Fände bloß jene bey
Materie statt, würden die Theile der-
einander in's Unendliche fliehen; es
also in der Materie auch eine Kraft
n, welche der Ausdehnung eine Schranke
Aber umgekehrt ist auch die bloße
ehungskraft zur Möglichkeit der Ma-
nicht hinreichend; sondern sie muß auch
dehnungskraft haben; denn hätte sie
nicht, so würde durch die bloße Aus-
ng die Materie sich in's Unendliche ver-
rn, d. i. zuletzt sich in den mathema-
Punct verlieren. Alle Materie be-
also auf der Synthesis der entgegenge-
Kräfte der Ausdehnung und Anzie-
Die Möglichkeit dieser Grundkräfte
Materie selbst, so wie der Nothwendig-
rer Verbindung, läßt sich weiter nicht
ren. 8) Die Berührung in physi-
Bedeutung ist die unmittelbare Wir-

kung und Gegenwirkung der Undurchdring-
lichkeit. Wirkt eine Materie auf die andere
auſſer der Berührung ist es Wirkung in
die Ferne (actio in distans). Da diese
Wirkung in die Ferne auch ohne Vermittelung der dazwischen liegenden Materie möglich ist, so wird sie unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder Wirkung auf eine andere Materie durch den leeren Raum genannt. 9) Die aller Materie wesentliche Anziehung ist unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum. Denn die Wirkung der anziehenden Kraft, die selbst einen Grund der Möglichkeit der Materie enthält, ist von aller Berührung unabhängig; sie muß auch statt finden, ohne daß der Raum zwischen der anziehenden und der angezogenen Materie erfüllt ist; sie ist also Wirkung durch den leeren Raum. 10) Soferne eine Materie nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf eine andere wirken kann, hat sie eine Flächenkraft; soferne sie aber durch den leeren Raum über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirkt, hat sie eine durchdringende Kraft. Nun ist aber die ursprüngliche Anziehungskraft eine durchdringende Kraft. Sie erstreckt sich also von jedem Theile der Materie im Weltraume auf jeden andern in's Unendliche

Eine

Eine andere Materie kann die Ausbreitung ihrer Wirkung nicht hindern, eben weil sie eine durchdringende Kraft ist, und in ihr selbst kann der Grund zu einer Schranke nicht liegen, weil sie nie eine kleinste Kraft wird.

§. 2169.

Die Grundbegriffe und Principien der metaphysischen Mechanik sind folgende: 1) Die Materie ist das Bewegliche, soferne es als solches bewegende Kraft hat. 2) Die Größe der Bewegung, die phoronomisch geschätzt bloß in dem Grade der Geschwindigkeit besteht, kann mechanisch nur durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt werden. 3) Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden. Kann da die Materie in's Unendliche theilbar ist, so läßt sich die Quantität keiner durch die Menge ihrer Theile unmittelbar bestimmen. In Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen ist die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportional; hier ist aber die Rede

von einer Vergleichung derselben mit jeder andern, und da läßt sich die Quantität der Materie nicht gültig schätzen, so lange man von der Bewegung derselben abstrahirt. Die Geschwindigkeit der Bewegung der verglichenen Materien muß aber als gleich angenommen werden. 4) Die Gesetze der metaphysischen Mechanik sind: A: Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe unvermehrt und unvermindert (lex subsistentiae). Dieses Gesetz gilt aber nur von der Materie als Gegenstande des äußern Sinnes, nicht von Gegenständen des innern Sinnes, wie man oft fälschlich behauptet hat. B: Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Oder: Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen. Die Materie als bloßer Gegenstand der äußern Sinne hat keine andere Bestimmungen, als äußerer Verhältnisse im Raume, und kann also auch keine andere Veränderungen leiden, als durch Bewegung. Diese Bewegung und ihr Wechsel muß eine Ursache haben. Die Ursache kann keine innere seyn, weil die Materie keine innere Bestim-

mungs-

ungsgründe hat. Also ist alle Veränderung einer Materie auf äußere Ursache gegründet. Dieses Gesetz muß allein das Gesetz der Trägheit der Materie (lex inertiae) genannt werden, weil die Trägheit der Materie nicht darin besteht, daß sie ihren Ort behauptet; denn dieses ist Thätigkeit; sondern darin, daß sie leblos ist, oder daß es ihr gänzlich an innern Bestimmungsgründen gebricht. C. In aller Mitteilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (lex antagonismi). Aus diesem Gesetze folgt, daß jeder Körper, seine Masse sey noch so groß, durch den Stoß eines jeden andern, seine Masse oder Geschwindigkeit sey noch so klein, beweglich seyn müsse; denn er muß ihnen der Bewegung einen Widerstand leisten. Endlich die Grundbegriffe und Principien der Phänomenologie sind: 1) Die Materie ist das Bewegliche, soferne es als solches ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. 2) Die geradlinichte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des absoluten Raumes ein bloß mögliches Prädicat. Eben dieselbe in gar keiner Relation zu einer Materie ausser ihr gedacht, d. i. als absolute Bewegung, ist unmöglich. Dieser Grund-

satz beruht darauf, daß es in Ansehung der Bewegung als Objects der Erfahrung gleichgeltend ist, ob der Körper im relativen Raume, oder dieser statt jenes, bewegt vorgestellt werde: was aber in Hinsicht auf zwey entgegengesetzte Prädicate unbestimt ist, ist insofern bloß möglich. Ferner die Bewegung ist eine Relation, und kann also nur insofern Gegenstand der Erfahrung seyn, als beyde Correlata es sind; der reine oder absolute Raum aber im Gegensatze mit dem empirischen oder relativen ist kein Gegenstand der Erfahrung, und überall nichts. Also ist die geradlinichte Bewegung ohne Beziehung auf eine correlate entgegengesetzte, d. i. als absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich. 3) Die Kreisbewegung einer Materie ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten des Raumes ein wirkliches Prädicat derselben. Denn die Kreisbewegung ist, wie jede krummlinichte, eine continuirliche Veränderung der Relation der Materie in Ansehung des äußern Raums, folglich ein continuirliches Entstehen neuer Bewegungen. Nach dem Gesetze der Trägheit muß aber jede entstehende Bewegung einer Materie eine äußere Ursache haben; gleichwohl strebt der Körper nach eben diesem Gesetze in jedem Puncte des Kreises sich in der geraden Linie fortzubewegen, und

wirkt

ſeiner äußeren Urſache entgegen; er
beweiſt demnach hier eine bewegende Kraft
gegen die äußere Urſache. Nun iſt die
Bewegung des Raumes zum Unterſchiede
von der Bewegung des Körpers bloß pho-
nomiſch, und hat keine bewegende Kraft.
Folglich iſt hier das Urtheil, daß entweder
der Körper, oder der Raum in entgegenge-
ſetzter Richtung, bewegt ſey, ein disjuncti-
ves Urtheil, durch welches, wenn das eine
Glied, die Bewegung des Körpers, geſetzt
iſt, das andere, die des Raumes, ausge-
ſchloſſen wird. Alſo iſt die Kreisbewegung
der Materie eine wirkliche. 4) In jeder
Bewegung eines Körpers, wodurch er in
Anſehung eines andern bewegend iſt, iſt
eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des
andern nothwendig. Nach dem dritten
Lehrſatze der Mechanik iſt die Mittheilung
der Bewegung der Körper nur durch die
Gemeinſchaft ihrer urſprünglich bewegenden
Kräfte, und dieſe nur durch beyderſeitige
entgegengeſetzte und gleiche Bewegung mög-
lich. Die Bewegung beyder iſt alſo wirk-
lich. Da aber die Wirklichkeit dieſer Be-
wegung nicht auf dem Einfluße äußerer
Kräfte beruht, ſondern aus dem Begriffe
der Relation des Bewegten im Raume
gegen den andern dadurch Beweglichen um

mittelbar und unvermeidlich folgt, so ist die Bewegung des letztern nothwendig.

§. 2170.

Die Kritik der reinen Vernunft beschäftigte sich bloß mit den Principien und Gesetzen des theoretischen Verstandesgebrauchs, und nahm also auf praktische Erkentniße gar keine Rücksicht. Diese haben auch ihre eigene Quelle a priori, indem sie auf dem ursprünglich praktischen Vernunftgebrauche oder auf dem Bewußtseyn der sittlichen Freyheit beruhen, vermöge deren der Wille als nicht der Naturbestimmung unterworfen gedacht wird. Der Begriff der sittlichen Freyheit aber selbst ist ein Vernunftbegriff; denn er hat einen unbedingten Gegenstand, der nicht in der Erfahrung gegeben werden, also auch nicht Object eines Verstandesbegriffes seyn kann. Die Speculation erzeugt diesen Begriff nicht; er ist unmittelbare Thatsache, und ist der Begriff der praktischen Vernunft in ihrem Gebrauche selbst. Nur insofern hat er objective Gültigkeit; hingegen nimt man den Begriff der Freyheit als eines Objects in transscendentaler Bedeutung, so ist er ohne Sinn. Die Untersuchung des ursprünglich praktischen

Ver-

Vernunftgebrauches, sofern derselbe auf der Freyheit beruht, heißt die Kritik der praktischen Vernunft, und ist die Einleitungswissenschaft zu einer Metaphysik der Sitten, wie es die Kritik der reinen Vernunft zu einer Metaphysik der Natur war.

§. 2171.

Der Mensch als frey ist ein moralisches Wesen, von allen Naturwesen, die an die Gesetze der Natur gebunden sind, specifisch verschieden. Sofern er aber zugleich über sein Wesen auch nach theoretischen Verstandesgesetzen urtheilt, ist er sich selbst Erscheinung, und in der Zeit bestimmbar, wie es die Verstandesgesetze mit sich bringen. Es sind daher zwey Grundgesetze, welche die Erkentniß vom Menschen überhaupt regieren. Der Begriff des Verstandes bestimt die Erkentniß des Menschen als Naturwesens; der Begriff der praktischen Vernunft aber, oder der sittlichen Freyheit die Erkentniß des Menschen als absoluten Vernunftwesens, das nur denkbar (intelligibel) ist. Wird das Bewußtseyn der ursprünglich praktischen Vernunft zu einem Begriffe erhoben, so ist dieser Begriff das Sittengesetz; und er steht zur Freyheit in

in derselben Beziehung, wie die Grundsätze der transscendentalen Urtheilskraft zu den Verstandeskategorieen. Die Syntheſis der Begriffe in jenen iſt nur dadurch verſtändlich, daß ſie ſelbſt als Begriffe der ſynthetiſch objectiven Einheit des Bewußtſeyns angeſehen werden. Eben ſo iſt auch die Syntheſis der Begriffe im Sittengeſetze nur verſtändlich, wenn dieſes ſelbſt als Begriff der urſprünglich praktiſchen Vernunfteinheit gedacht wird. Soll es ein Sittengeſetz geben, ſo muß die reine Vernunft allein einen hinreichenden Grund zur Willensbeſtimmung enthalten. Zufällige ſubjective Bedingungen der Regel würden ihre objective Verbindlichkeit für alle vernünftige Weſen aufheben. Es komt demnach darauf an, ob die Vernunft allein hinreichende Gründe zur Willensbeſtimmung enthalten könne, und ob alſo überhaupt praktiſche Geſetze für den Willen möglich ſind?

§. 2172.

Das praktiſche Geſetz für den Willen kann kein materiales ſeyn. Denn material heißt ein Beſtimmungsgrund des Willens, wenn er die Vorſtellung eines Objects, als der Materie des Begehrungsver-

ermögens ist. Alsdenn bestimmt die Vor-
ellung dieses Objects den Willen vermöge
er Lust oder Unlust, die als mit der Rea-
sirung des Objects verbunden vorgestellt
ird. Jeder materiale Bestimmungsgrund
es Willens aber ist empirisch, weil es
priori nie eingesehen werden kann, ob
e Vorstellung eines Gegenstandes mit Lust
er Unlust verbunden, oder gleichgültig seyn
erde. Empirische Principien können nicht
raktische Gesetze für den Willen seyn; sie
nd an die Bedingungen eines subjectiven
Begehrungsvermögens gebunden, taugen
so wohl zu subjectiven Maximen für ein
ndividuum, können aber nicht für jeden
rnünftigen Willen schlechthin als verbind-
h gelten. Das gemeinschaftliche Grund-
incip aller materialen praktischen Princi-
en ist die Selbstliebe oder die eigene
lückseligkeit. Nach ihnen würde der
stimmungsgrund des Willens lediglich
das niedere Begehrungsvermögen ge-
t, und wenn keine andere praktische
incipien weiter existirten, würde es über-
pt kein oberes Begehrungsvermögen ge-
Freylich ist das Bedürfniß der Glück-
keit jedem Menschen natürlich; es ge-
rt aber doch nur ein subjectiv nothwen-
s Princip des Handelns, und kann
ein objectiv nothwendiges seyn, eben
weil

weil es von zufälligen Bedingungen des Subjects und der Objecte abhängt. Jenes praktische Gesetz demnach, was vom Bedürfnisse der Glückseligkeit entlehnt wird, ist objectiv nur ein zufälliges Princip.

§. 2173.

Ist das Gesetz selbst der Bestimmungsgrund des Willens, abstrahirt von aller Materie oder allen Objecten des Begehrungsvermögens; sieht man also nur auf die Form der allgemeinen Gesetzgebung überhaupt; so heißt jener Bestimmungsgrund des Willens formal. Nun kann sich ein vernünftiges Wesen entweder gar keine allgemeine verbindliche praktische Gesetze denken; oder es muß sie als die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung denken, und eben in diese Form ihre Verbindlichkeit für alle vernünftige Wesen setzen. Die Vorstellung einer bloßen Form des Gesetzes ist aber lediglich durch reine Vernunft möglich, und eben dieses Gesetz kann sich auch nur auf einen freyen Willen beziehen. Daher stehen Freyheit und ein unbedingtes praktisches Gesetz in wechselweiser Beziehung mit einander; jene ist ratio cognoscendi von diesem; dieses die ra-

atio essendi von jener. Das Sittengesetz
er reinen praktischen Vernunft ist: Handle
, daß die Maxime deines Willens
derzeit zugleich als ein Princip einer
llgemeinen Gesetzgebung gelten könne.
iermit wird bloß der unmittelbare Be-
iff der sittlichen Freyheit ausgedrückt,
er der Begriff der unmittelbar gesetzge-
nden praktischen Vernunft selbst. Auch
stimt jenes Gesetz nicht die Handlung,
s Ursache einer Wirkung; denn da
ürde es physisch bedingt seyn; sondern nur
priori die Form der Maximen des freyen
illens. Da die reine Vernunft für sich
ein praktisch ist, so ist auch das Sitten-
setz unbedingt, und sofern der Wille unter
m Gesetze steht, ist er von ihm abhängig.
eil aber der Wille auch pathologisch affi-
t wird, und das Gesetz folglich für ihn
higend seyn muß; so heißt die Abhängig-
des Willens vom Gesetze eine Ver-
olichkeit, und das Bewußtseyn der Nö-
ung durch das Gesetz Pflicht. Das
ncip aller Sittlichkeit ist demnach nur die
onomie des Willens. Sofern die
ltühr: von allen materialen Bestim-
gsgründen unabhängig ist, ist sie Frey-
im negativen; die eigene Gesetzge-
g der praktischen Vernunft aber ist
heit im positiven Verstande. Wird
das

das praktische Gesetz von einem materie
Bestimmungsgrunde abhängig gemacht,
entsteht eine Heteronomie der Willkü
wo der Wille durch Antriebe und Neigun
nach einem Naturgesetze regiert wird.
Maxime aber, nur pathologische Ges
vernünftig zu befolgen, kann nicht nur ke
objective Verbindlichkeit begründen; sond
ist auch selbst der rein praktischen Vernu
und der Sittlichkeit entgegen, wenn auch
dadurch bestimte Handlung dem Gesetze
mäß ist. Ueberhaupt sind alle materi
Bestimmungsgründe des Willens entwe
bloß subjectiv und also empirisch, ob
sie sind objectiv und rational, beyde ab
entweder innere oder äußere. Zu d
subjectiven äußern rechnet Kant die Prin
pien der Erziehung nach Montaigne u
der bürgerlichen Verfassung nach Mand
ville; zu den subjectiven innern die Pri
cipien des physischen Gefühls nach Epiku
und des moralischen Gefühls nach Hutch
son. Das innere objective ist das Princ
der Vollkommenheit nach Wolf und de
Stoikern; das äußere objective der Wil
Gottes nach Crusius und andern theolog
schen Moralisten. Schon weil die subjec
ven Principien empirisch sind, sind sie al
zu einem allgemeinen Moralprincipe untau
lich. Die Vollkommenheit aber ka
en

entweder als eine Beschaffenheit, oder als eine Substanz (in Gott), vorgestellt werden. Theoretisch im erstern Sinne ist Vollkommenheit nur die Vollständigkeit eines Dinges, auf welche hier nichts ankommt. Praktisch ist sie die Tauglichkeit des Dinges zu allerley Zwecken, und da könte sie beym Menschen Talent, Geschicklichkeit seyn, wovon hier ebenfalls nicht die Rede ist. Im andern Sinne wäre also die Vollkommenheit Gottes praktisch betrachtet nur die Zulänglichkeit desselben zu allen Zwecken. Diese aber müssen doch vorher als Objecte des Willens erkannt seyn, und wenn sie nur empirisch erkant werden könnten, würden sie auch nur materiale Bestimmungsgründe des Willens seyn. Sie gerieten zum Principe der Glückseligkeit, die nur von unsern Talenten, unserer Geschicklichkeit, oder als eine Folge des göttlichen Gebotes, erwarten.

§. 2174.

Alle Moralität der Handlungen beruht auf der praktischen Gesinnung, sofern durch das Sittengesetz allein bestimt wird. Wenn diese Gesinnung als Erscheinung im Zeitseyn betrachtet, so ist sie eine Na-

turbegebenheit, steht unter dem Gesetze der Causalität, ist durch das, was mit dem Menschen vorher in der Zeit vorgieng, begründet, und gehört zum empirischen Charakter des Menschen. Sie kann aber auch als eine Aeußerung der vernünftigen Freyheit betrachtet werden; dann steht sie nicht unter dem Gesetze der Causalität, ist von der Zeitbedingung unabhängig, wird auf einen intelligibeln Grund (die Freyheit) bezogen, und gehört zum intelligibeln Charakter des Menschen. Es ist freylich keine Erkenntniß von übersinnlichen (intelligibeln) Gegenständen möglich; aber die Freyheit ist nichts desto weniger eine Thatsache des Bewußtseyns. Die äußern Handlungen demnach sind für die Moralität des Menschen gleichgültig. Die moralische Güte des Menschen besteht lediglich in seinem moralisch guten Willen, und dieser besteht darin, daß der Wille durch das Sittengesetz allein bestimt werde.

§. 2175.

Die praktische Vernunft kann keine andere Objecte haben, als das Gute und Böse. Jenes wird nach einem Principe der Vernunft nothwendig begehrt, dieses noth-

nothwendig verabscheuet. Der Begriff des Guten kann aber nicht vor dem praktischen Gesetze hergehen, und diesem zum Grunde liegen, sondern muß vielmehr erst aus ihm hergeleitet werden. Gienge er vor dem Gesetze her, so könte er nur ein Object haben, dessen Existenz in der Vorstellung Lust gewährte, wodurch das Begehrungsvermögen zur Realisirung desselben angetrieben würde. Ob aber ein Object Lust oder Unlust bewirken werde, läßt sich a priori nicht einsehen. Die Begriffe des Guten und Bösen fielen also alsdenn mit dem Angenehmen und Schmerzlichen zusammen, und würden von der Erfahrung abhängig. Dann würde auch ein Jeder das Gute und Böse anders beurtheilen nach seiner Subjectivität, und ob er das eine oder das andere zu wählen hätte, stünde unbedingt bey ihm, danach er das eine oder das andere begehrte. Das Gute muß gleichwohl als Etwas gedacht werden, das nothwendig für Alle gut ist, und von Allen auf gleiche Weise begehrt werden muß; so wie das Böse als Etwas, das nothwendig für Alle böse ist, und von Allen auf gleiche Weise verabscheuet werden muß. Mit dem Guten und Bösen für die Vernunft ist durchaus nicht das Wohl und Uebel für das Gefühl zu verwechseln; eine Verwechslung, welche sich

die griechischen Philosophen zu schulden kommen ließen, und die auf ihre Moralsysteme den nachtheiligsten Einfluß gehabt hat. Der Mensch, muß freylich als sinnliches Wesen auch auf die Beförderung seiner Glückseligkeit Rücksicht nehmen; aber seine ganze sittliche Thätigkeit wird nichts weniger als durch diese allein bestimt. Die Erreichung der sinnlichen Glückseligkeit ist dem sittlichen Ziele, der Erreichung des Guten, untergeordnet, und über das Gute kann allein die Vernunft unabhängig vom Interesse der Sinnlichkeit entscheiden. Das Gute als Object geht also keinesweges vor dem praktischen Gesetze her, sondern dieses selbst macht erst das Gute möglich. Das Gesetz bestimt unmittelbar den Willen, ohne alle Hinsicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens, durch die bloße gesetzliche Form der Maxime, und nur dadurch allein ist es ein Gesetz der reinpraktischen Vernunft. Jede dem Gesetze gemäße Handlung ist an sich gut, und ein Wille, der immer und schlechthin durch dasselbe regiert wird, ist ein absolut guter Wille, oder die oberste Bedingung alles Guten. Auch erfodert die Möglichkeit praktischer Gesetze überhaupt, daß der Begriff des Guten und Bösen nicht vor ihnen hergehe, sondern erst nach ihnen

und durch sie bestimt werde. Setzt man die Begriffe des Guten und Bösen voraus, während es noch an einem praktischen Gesetze fehlt, so könnte der Probierstein von beyden nur in dem Gefühle der Lust und Unlust enthalten seyn, was aber nie praktische Gesetze begründen, mithin die Möglichkeit praktischer Gesetze überhaupt aufheben würde.

§. 2176.

Das Object des Gesetzes der Freyheit ist etwas Uebersinnliches; es kann ihm keine correspondirende Anschauung, also auch kein eigentliches Schema, zum Behufe seiner Anwendung auf einzelne Fälle untergelegt werden. Folglich kann hier nicht die Einbildungskraft, sondern nur der Verstand zu Hülfe kommen, der dem Sittengesetze der Vernunft ein Gesetz, das auf Handlungen als Gegenstände der Sinne Anwendung leidet, also ein Naturgesetz, aber nur zum Behufe der Urtheilskraft, unterlegt kann. Diese Regel, welche auf die sinnlichen Handlungen als Erscheinungen unmittelbar geht, kann der Typus des Sittengesetzes genannt werden. Sie ist folgende: Frage Dich selbst, ob Du die

Handlung, die Du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der Du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, als durch Deinen Willen möglich ansehen könntest? Die Antwort, welche sich ein Jeder, der im Zustande vernünftiger Besonnenheit ist, auf diese Frage geben wird, wird ihn über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlungen richtig entscheiden lassen. Wie es möglich sey, daß das Sittengesetz den Willen bestimme, unabhängig von allen materialen Bestimmungsgründen, ist unbeantwortlich; da der Begriff von einer praktischen Causalität durch Freyheit theoretisch objectiv unerkennbar ist, und nur eine praktische Gültigkeit hat. Dagegen läßt sich eine andere Frage entscheiden: Was das Sittengesetz für Folgen habe, wenn es allein der Bestimmungsgrund des Willens ist? Wird das Sittengesetz als subjectiver Grund des Willens vorgestellt, so ist es eine Triebfeder desselben. Der Wille wird aber immer durch Neigungen afficirt, wogegen jene Triebfeder zum Guten kämpfen muß, weswegen sie auch stets ein Sollen, eine Pflicht, ausdrückt. Der Kampf gegen jene Neigungen erzeugt ein pathologisches Gefühl der Unlust; aber zugleich erzeugt auch die Aufnahme des Sittengesetzes in die praktische Denkart ein be-

sonderes Gefühl, das Gefühl der Achtung. Dieses geht unmittelbar aus dem Bewußtseyn der Herrschaft des Sittengesetzes über die Neigungen hervor, und ist eine Folge der sittlichen Freyheit des Menschen allein, also kein pathologisches, sondern ein eigentlich moralisches Gefühl. Als solches wird es auch selbst die Triebfeder des Willens zur Befolgung des sittlichen Gesetzes, und die Quelle sittlich guter Handlungen. Jedes andere pathologische Gefühl trägt zur wahren Sittlichkeit nichts bey; es kann höchstens legale Handlungen bewirken, die äußerlich mit dem Gesetze zusammenstimmen; aber noch öfter bewirkt es unsittliche. Nur ein durch das Sittengesetz selbst bestimmter Wille ist schlechthin gut, und hat absoluten Werth oder Würde. Das Gefühl der Achtung also, das aus dem Bewußtseyn eines schlechthin guten Willens hervorgeht, ist mit dem Gefühle des sittlichen Werthes identisch; anstatt daß Alles, was nur als Mittel zu einem Zwecke gut ist, bloß relativen und subjectiven Werth hat. Die Achtung betrifft auch immer nur Personen, und niemals Sachen; die letzteren können Neigungen in uns erwecken, Liebe oder Furcht; aber niemals Achtung. Näher verwandt der Achtung ist die Bewunderung, die sich auch auf Sachen er-

strecken kann. Sie entsteht durch die Spannung des Gemüths, indem es sich einen Gegenstand von ihm unerwarteter Größe vorstellt. Man kann Menschen wegen großer Eigenschaften und Handlungen, z. B. wegen eines hohen persönlichen Muthes und abentheuerlicher Wagstücke, oder auch wegen außerordentlicher Talente und Geschicklichkeiten bewundern, ohne sie darum zu achten. Das Gefühl der Achtung entspringt lediglich aus der Anerkennung des sittlichen Werthes einer Person, der in ihrer sittlich guten Gesinnung liegt. Es ist deswegen auch kein Gefühl der Lust in Beziehung auf den sittlichen Werth Anderer; sondern immer in dieser Hinsicht etwas Abgenöthigtes, weil es den Eigendünkel niederschlägt.

§. 2177.

Mit dem Gefühle der Achtung, als einer aus dem Sittengesetze selbst hervorgehenden Triebfeder zur Befolgung desselben, ist nicht zu verwechseln der gangbare Begriff von einem moralischen Gefühle, das nicht bloß Triebfeder, sondern zugleich der Grund der Sittlichkeit seyn soll. Dies letztere sogenannte moralische Gefühl wird als pathologisch vorgestellt. Die Lust, welche eine gute Handlung gewähre, soll der Grund

o die Triebfeder derselben seyn. Allein
existirt keine Verbindung zwischen einem
hen Gefühle und einem praktischen Ge-
e der Vernunft. Wer um jener Lust
len handelt, handelt aus einem mate-
len Bestimmungsgrunde, wodurch seine
ndlung aufhört, eine wirklich moralische
seyn. In Beziehung auf die Handlun-
Anderer ist auch das eigentlich morali-
Gefühl (der Achtung) kein Lustgefühl;
in Beziehung auf die eigenen Hand-
gen der Person selbst ist es das Be-
ßtseyn, nicht einer positiven, sondern
einer negativen Glückseligkeit: ein Ge-
l der Selbstzufriedenheit, das die Be-
gung ist, unter welcher ein sittlich guter
arakter erst glücklich werden kann. Wird
Gefühl der Selbstzufriedenheit für eine
itive Glückseligkeit ausgegeben, so ist
Täuschung und zwar eine gefährliche
nschung. Denn je höher dies Gefühl
ut, desto verwandter wird es dem Ei-
dünkel, und desto leichter geht es in diesen
ft über, was der Sittlichkeit geradezu
egen ist. Je stärker aber auf der an-
n Seite die sittliche Gesinnung ist, folg-
je höher der sittliche Werth eines Men-
n, desto verdächtiger wird ihm die Lau-
eit seines sittlich praktischen Princips,
desto schwächer oder schwankender also

die Selbstzufriedenheit. Ungeachtet inzw
schen das Gefühl der Selbstzufriedenhe
eine bloße negative Glückseligkeit ausdrück
so hat doch die Bewirkung desselben ei
Interesse, wiewohl von einer ganz andere
Art, als das Interesse der Neigung.

§. 2178.

So wie die reine speculative Vernunf
so strebt auch die praktische nach dem Unb
dingten, und geräth dadurch eben so in ein
Dialektik, wie jene, daß sie das Unbedingt
gefunden zu haben wähnt, ob gleich sie e
nicht wirklich fand. Das Sittengesetz al
Bestimmungsgrund des Willens ist zwa
schon an sich unbedingt; aber die Vernun
sucht auch noch den Endzweck und Gege
stand des Sittengesetzes unter dem Name
des höchsten Gutes zu erkennen. Er
wenn die Idee des letztern hinreichend b
stimt, und das Sittengesetz als Bedingun
in den Begriff desselben mit eingeschloss
ist, ist das höchste Gut nicht bloß Objec
sondern auch zugleich Bestimmungsgrun
des reinen Willens; denn hier wird imm
das Sittengesetz als die oberste Bedingu
der Willensbestimmung, und das Obj
dieser nicht als vor dem Gesetze hergehe

cht. Das höchste Gut muß aber nicht
das oberste; es muß auch vollendet
. In diesem Betrachte enthält es zwey
wendige Bestandstücke, Würdigkeit und
kseligkeit. Hinge es von einem ver-
tigen Wesen ab, Alles zu realisiren,
ürde es nicht bloß der Glückseligkeit
ig seyn wollen, ohne ihrer in der That
ast zu werden. Die Verbindung von
digkeit und Glückseligkeit im höchsten
kann nur entweder analytisch oder
etisch seyn. Jenes ist sie nicht, weil
egriffe der Tugend nicht der Begriff
lückseligkeit, und im Begriffe dieser
der Begriff jener liegt. Es bleibt
r die synthetische Verknüpfung übrig,
das Bestreben nach Glückseligkeit der
grund zu Maximen der Tugend, oder
nen der Tugend die wirkende Ursache
lückseligkeit sind. Das erste ist nicht
, weil Glückseligkeit als Bestim-
grund des Willens keine Tugend be-
en kann. Das andere ist eben so
möglich, weil bey der herrschenden
nischen Naturcausalität in der Welt
lückseligkeit nicht allein auf der mora-
n Willensbestimmung beruht. Läßt
nun diese Antinomie der praktischen
rnunft nicht lösen, so erscheint der Be-
ff des höchsten Guts als objectiv unmög-
lich,

lich, und das Sittengesetz selbst, da es a
einen unmöglich zu realisirenden Endzwe
gerichtet ist, als phantastisch. Die An
nomie kann indeßen durch Unterscheidun
der Welt als Erscheinung und als Ding
an sich gelöset werden. Das Bestrebe
nach Glückseligkeit kann freylich nicht der B
weggrund tugendhafter Gesinnungen seyn
hingegen daß die Tugend Glückseligke
zum nothwendigen Erfolge habe, ist nic
durchaus falsch, sondern nur bedingterweis
Es ist nur insoferne falsch, wenn vorausge
setzt wird, daß das Daseyn des vernünf
tigen Wesens in der Sinnenwelt die einzi
mögliche Art seiner Existenz sey. Die
Voraussetzung gleichwohl ist keineswege
nothwendig. Die Vernunft ist befugt, sic
eine Art der Existenz des vernünftigen We
sens zu denken, wo es nicht an die Natur
causalität gebunden ist, und wo die Tugen
eine nothwendig wirkende Ursache der Glück
seligkeit seyn kann. Der Widerstreit als
im Begriffe des höchsten Gutes ist nu
scheinbar, und die Möglichkeit desselben al
Endzweckes und Gegenstandes eines mora
lisch bestimten Willens ist dargethan. Kan
sucht hieraus zugleich die entgegengesetzten
Fehler des Stoischen und des Epikurischen
Moralsystems zu erklären. Beyde Par
teyen irrten darin gemeinschaftlich, daß sie
die

Realisirung des höchsten Guts schon in
em Leben für möglich hielten; denn da-
h wurden sie genöthigt, die Tugend ent-
r mit der Glückseligkeit zu identificiren,
doch die eine als unmittelbare Folge
nderen anzunehmen. Bey den Epi-
rn war das Vergnügen das Motiv
Object der Tugend. Wer dieses sucht
rreicht, ist glücklich, und im Besitze des
ten Gutes. Es ist aber entschieden,
as Streben nach Glückseligkeit nie die
he Vollkommenheit hervorbringen oder
olge haben kann. Die Stoiker nah-
umgekehrt die sittliche Vollkom-
eit als das Motiv und Object der
d an. Die sinnliche Glückseligkeit
ten gleichgültig; sie identificirten also
ückseligkeit mit der Tugend, die ihre
Belohnung seyn mußte, so daß das
lseyn des Weisen von seiner Tugend
das Bewußtseyn seiner Glückseligkeit
Allein das Streben nach Tugend
ur Selbstzufriedenheit der Person an
noralischen Gesinnung, keine positive
eligkeit bewirken. Auch kann in dem
ärtigen Leben die leztere nicht eine
endige Folge der Tugend seyn, weil
cht bloß von dem vernünftigen Sub-
sondern auch von der Natur außer
abhängt. Die Declamationen der

Stoi-

Stoiker von der Glückseligkeit des We
auch der Natur zum Trotze standen da
immer mit der gesunden Vernunft und d
natürlichen Gefühle in einem Widerstre
der gar nicht zu heben war.

§. 2179.

Das Princip eines Gemüthsvermöge
wodurch der Gebrauch desselben beförd
wird, heißt das Interesse desselben.
Vernunft hat einem jeden Gemüthsvern
gen ein solches Interesse mitgetheilt, so
sie zuletzt sich selbst ihr eigenes bestim
Nun führt aber dasjenige Gemüthsvern
gen des Menschen den Primat vor d
übrigen, welchem das oberste Interesse
komt, dem alles andere Interesse unt
geordnet, und das der Bestimmungsgru
der Verbindung der übrigen Gemüthsv
mögen ist. Man kann fragen, ob
theoretische oder praktische Vernunft d
Primat führe? Die Entscheidung die
Frage beruht darauf, inwiefern das e
Gemüthsvermögen den Gebrauch des ande
befördere. Das Interesse der theoretisch
Vernunft besteht in dem Fortschritte der E
kentniß der Objecte bis zu den höchsten Pri
cipien a priori. Das Interesse der praktisch
We

unft aber beſteht in der Willensbeſtim-
ung zum höchſten Endzwecke des Men-
en. Wäre nun die theoretiſche Vernunft
Stande, der praktiſchen alle diejenigen
kentniße zu gewähren, deren ſie zu ihrer
rkſamkeit bedarf, oder wäre die praktiſche
rnunft befugt, andere Erkentniße anzu-
men auſſer denen, welche jene liefert;
würde der theoretiſchen Vernunft der
mat gebühren. Wären aber mit dem
ktiſchen Gebrauche der Vernunft ge-
e theoretiſche Sätze nothwendig verbun-
ohne welche er nicht ſtatt haben könte,
müßte die theoretiſche Vernunft dieſe
e, die freylich ihrem Intereſſe nicht
ſprechen dürften, aufnehmen, ob ſie
ſelbſt nicht vermögend wäre, ſie zu
nen; würde alſo der theoretiſche Ver-
gebrauch hierdurch ſelbſt erweitert, wie-
nur in praktiſcher Abſicht; ſo enthält
aktiſche Vernunft das oberſte Intereſſe
den Primat. Käme es bey der prak-
Vernunft bloß auf das Intereſſe der
ngen an, zu deßen Behufe gewiße theo-
e Sätze poſtulirt würden, ſo brauchte
ie theoretiſche Vernunft dieſe nicht auf-
n zu laſſen. Aber ſofern die Ver-
durch das Sittengeſetz rein praktiſch
und es immer dieſelbe Vernunft iſt,
theoretiſch erkennt, und praktiſch den

Wil-

Willen bestimt, kann sie auch um ihr
praktischen Gebrauches wegen Sätze annel
men, die mit demselben nothwendig ve
knüpft sind, wenn auch der theoretische Ve
nunftgebrauch nicht so weit reichte, um
zu erkennen. Die Verbindung der theor
tischen und praktischen Vernunft ist not
wendig, und das Interesse jener ist de
Interesse dieser untergeordnet. Wäre die
Unterordnung nicht, so würde die theoret
sche Vernunft sich auf ihr Gebiet einschrän
ken, und die praktische würde ihr Gebie
über alle Grenzen erweitern; die Vernunf
würde also überhaupt durch ihren inner
Widerstreit sich selbst aufheben. Daß abe
die praktische Vernunft das höchste Interes
enthalte, leuchtet auch daraus ein, wei
alles Interesse zuletzt praktisch ist.

§. 2180.

Soll das höchste Gut durch den Wil
len des Menschen bewirkt werden, so müß
ten seine Gesinnungen dem Sittengesetze
völlig angemessen, d. i. heilig seyn. Ein
vernünftig sinnliches Wesen ist aber in kei
nem Momente seines Daseyns fähig, die
ses Ideal sittlicher Vollkommenheit, die
Heiligkeit, darzustellen. Da gleichwohl
die

die Darstellung des höchsten Gutes prak-
tisch nothwendig ist, so muß es einen un-
endlichen Progressus der endlichen ver-
nünftigen Wesen zum höchsten Gute geben.
Dieser aber läßt sich wiederum nicht an-
ders denken, als unter der Bedingung der
fortdauernden Existenz der Intelligenz auch
nach dem Aufhören des gegenwärtigen Sin-
nenlebens. Die praktische Vernunft bedarf
also zur Möglichkeit der Realisirung des
höchsten Guts für die vernünftigen Wesen
des Postulats der Unsterblichkeit. Die-
ses als theoretischer Satz läßt sich zwar
speculativ nicht erweisen; da es aber mit
einem unbedingt praktischen Gesetze a priori
nothwendig verbunden ist, so wird das
Unvermögen der speculativen Vernunft da-
durch ergänzt. Die Realisirung des höch-
sten Guts erfordert ferner, daß die Glück-
seligkeit mit der Sittlichkeit zusammen-
stimme, und zwar so, daß die Verbin-
dung beyder völlig uneigennützig und un-
arteyisch ist. Das Sittengesetz leitet also
zu dem Begriffe einer Ursache, welche die
Ursache dieser Verbindung ist, oder die
Existenz Gottes muß zur Möglichkeit des
höchsten Gutes postulirt werden. Oder es
muß eine von der Natur verschiedene Ur-
sache existiren, welche den Grund eines Zu-
sammenhanges zwischen Sittlichkeit und der

ihr proportionirten Glückseligkeit enthält, wie diesen die Vernunft fodert, und diese Ursache muß nicht bloß die Uebereinstimmung der Natur mit dem Sittengesetze der freyen vernünftigen Wesen, sondern auch mit demselben als Bestimmungsgrunde ihrer Handlungen, oder der sittlichen Gesinnung derselben, bewirken. Jene oberste Ursache muß also selbst der moralischen Gesinnung gemäß wirken. Ein Wesen aber, das nach der Vorstellung von Gesetzen handelt, ist ein vernünftiges Wesen (Intelligenz), und die Causalität dieses Wesens so zu handeln ist sein Wille; folglich ist die Ursache der Natur ein Wesen, das durch Verstand und Willen wirkt. So wie wir also die Möglichkeit des höchsten Gutes (die beste Welt) postuliren müssen, so müssen wir auch die Wirklichkeit desselben (die Existenz Gottes) aus eben dem Grunde voraussetzen. Da wir nun nach unserer Pflicht das höchste Gute befördern sollen, so ist auch für uns das Bedürfniß damit verbunden, die Möglichkeit desselben anzunehmen; diese Möglichkeit findet aber nur statt unter der Bedingung des Daseyns Gottes; daher ist die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verknüpft, oder es ist moralisch nothwendig für uns, das Daseyn

Got

Gottes zu glauben. Diese moralische Nothwendigkeit ist jedoch nur eine subjective; sie kann nicht objectiv seyn, weil nie eine Pflicht geben kann, etwas zu glauben, da dieses zum theoretischen Vernunftgebrauche gehört. Gott kann daher auch nicht als der objective Grund der Pflicht vorgestellt werden; diese geht vielmehr aus der selbstgesetzgebenden Vernunft hervor, und der Glaube an das Daseyn Gottes ist erst eine Folge des Bedürfnißes, welches aus dem Begriffe der Pflicht und des Endzwecks entspringt. Für die theoretische Vernunft ist das Daseyn Gottes eine Hypothese; aber für die praktische ist es, sofern es uns ein praktisch nothwendiges Object verständlich macht, ein Glaube, und zwar, weil er aus reiner Vernunft hervorgeht, und durch das Bedürfniß erzeugt wird, ein reiner Vernunftglauben, der mit einem logischen Verstandesglauben, welcher auf Wißbegierde sich gründet, nicht zu verwechseln ist.

§. 2181.

Auch in Hinsicht auf das für den praktischen Vernunftgebrauch nothwendige Postulat des Daseyns Gottes lassen sich die

Mängel der griechischen Moralsysteme b
friedigend erklären. Die Griechen nahme
bloß den freyen Willen als die hervorbri
gende Ursache des höchsten Gutes an, ohn
das Daseyn Gottes dazu zu postuliren, un
hier hatten sie insofern Recht, als sie blo
das Sittengesetz im Verhältnisse zum freye
Willen zur obersten Bedingung des höchste
Gutes machten. Da es aber nicht die ei
zige Bedingung ist, so konte auch die Mö
lichkeit des höchsten Gutes nie daraus b
griffen werden. Die Epikureer raisonirte
inzwischen aus ihrem Principe consequente
als die Stoiker Sie dachten die Idee de
höchsten Gutes nur in einem proportionirte
Verhältnisse mit ihrem Moralprincipe, un
rechneten nicht auf eine höhere Glückseligkei
als welche für den Menschen unter seine
Umständen möglich ist. Das Princip de
Stoiker war darin richtiger an sich selbs
daß darin die Tugend zur obersten prakt
schen Bedingung des höchsten Gutes erhobe
wurde. Allein sie stellten auf der ander
Seite erstlich die sittliche Vollkommenhe
als in dem gegenwärtigen Leben erreichba
vor, und dadurch spannten sie ihr Ideal de
Weisen über alle Kräfte der menschliche
Natur hinaus. Zweytens betrachteten s
die Glückseligkeit, das andere Bestandstü
des höchsten Gutes, als einen völlig gleic
gü

ältigen Gegenstand des Begehrungsver-
ögens. Ihr Weiser sollte zwar den Ue-
In der Natur ausgesetzt, aber nicht ihnen
terworfen seyn. Das bloße Bewußtseyn
Vortrefflichkeit seiner Person machte
unabhängig von der Natur, und eben
urch glückselig. Hierdurch wurde der
ese abermals als ein Ideal vorgestellt,
van der Menschheit möglicherweise nie
lisirt werden kann, und folglich auch auf
lbe gar nicht anwendbar ist. Höchst
würdig ist dagegen, daß die Moral des
istenthums mit den Foderungen der
lischen Vernunft völlig harmonirt. Sie
strenge Angemessenheit der freyen
lungen zum Sittengesetze (Heiligkeit),
htet alle moralische Vollkommenheit
Menschen nur als Tugend, mit dem
ßtseyn des Hanges zur Sünde und
nlauterkeit der Triebfedern verbunden,
also im nur einen unendlichen Fort-
zum Guten an, und berechtigt da-
zur Hoffnung der Unsterblichkeit der
. Sie postulirt ferner eine Welt (ein
Gottes), in welchem sich alle ver-
ige Wesen dem Sittengesetze von gan-
Seele unterwerfen, und Natur und
lichkeit durch ihren heiligen Urheber in
rndete Harmonie kommen werden. Die
ligkeit der Sitten macht sie schon in dem ge-

gegenwärtigen Leben zur Richtschnur der Handlungen; dagegen verheißt sie die Seligkeit, als das der sittlichen Würdigkeit proportionirte Wohl, erst in einem andern Zustande. Sie erhält dabey das Princip der Moral als Autonomie der Vernunft; denn sie macht das Daseyn Gottes nicht zum Grunde des Sittengesetzes, sondern nur zur Bedingung der Gelangung zum höchsten Gute; sie bewahrt also auch die Reinigkeit der moralischen Triebfeder, die sie nicht in die Glückseligkeit als die Folge der Tugend setzt, sondern vielmehr in die Vorstellung der Pflicht, deren uneigennützige Beobachtung allein die Würdigkeit zur Glückseligkeit verschaffen kann. In dieser Hinsicht enthält das Christenthum eben so wenig eine Heteronomie, wie die Moral der Vernunft.

§. 2182.

Das Sittengesetz der reinen praktischen Vernunft, deßen Object und Endzweck das höchste Gut ist, führt zur Religion. Diese ist Erkentniß der Pflichten als göttlicher Gebote. Die Pflichten sind zwar nur nothwendige Gesetze des freyen Willens für sich; sie gehen nicht von einem fremden Wil-

Willen aus oder werden durch denselben erst sanctionirt; aber sie können und müssen doch zugleich als Gebote Gottes angesehen werden, weil sich die Realisirung des höchsten Gutes, das den Gegenstand unsers moralischen Handelns ausmacht, nur von einem moralisch vollkomnen Wesen hoffen läßt, mit deßen Willen auch der unsrige übereinstimmen muß. Furcht oder Hoffnung sind deßwegen nicht minder von den moralischen Triebfedern ausgeschlossen, weil sie alle wahre Moralität vernichten würden. Die Pflicht und die Achtung vor derselben ist es allein, welche die Moralität des Willens bestimmen muß. Sofern Gott als Urheber der Harmonie zwischen Sittlichkeit und der ihr angemessenen Glückseligkeit gedacht wird, wobey aber doch die Sittlichkeit lediglich aus dem Sittengesetze der Vernunft in seinen Verhältnißen zum freyen Willen hervorgehen muß, ist auch die Moral lediglich eine Lehre, wie sich der Mensch der Glückseligkeit würdig mache, nicht aber, wie er glückselig werde. Die Hoffnung zu der Glückseligkeit kann nur die Religion geben, wenn die Würdigkeit vorausgesetzt wird. Aus eben dem Grunde kann auch der letzte Zweck Gottes bey der Weltschöpfung nicht sowohl die Glückseligkeit der Geschöpfe, als vielmehr das höchste Gut seyn, wo die

vernünftigen Wesen nur unter der Bedingung ihrer Würdigkeit der Glückseligkeit theilhaft werden können. Der Glaube übrigens an das Daseyn Gottes aus dem Begriffe der Pflicht hat auch noch die vorzügliche Seite, daß er zugleich auf die Prädicate hinweist, welche der Gottheit beygelegt werden dürfen. Könte man auch durch metaphysische Schlüße aus der Beschaffenheit der Welt zum Begriffe des Daseyns Gottes gelangen; so wäre doch die Bestimmung dieses Begriffs auf dem Wege der Naturspeculation gar nicht möglich. Wird hingegen die Gottheit als ein Object der praktischen Vernunft angenommen; so kann dies Postulat für das Sittengesetz nur unter der Bedingung statt finden, daß Gott zugleich als das höchst vollkomne Wesen dargestellt wird. Gott muß allwissend seyn, um die menschlichen Gesinnungen bis in's Innerste in allen möglichen Fällen und für alle Zukunft zu erkennen. Er muß allmächtig seyn, um die Einstimmung der Glückseligkeit und Würdigkeit (der Natur und Sittlichkeit) hervorzubringen. Er muß ewig seyn, weil die Foderung des Sittengesetzes auf die Ewigkeit geht, also auch Würdigkeit und Glückseligkeit einander ewig entsprechen müssen. Er muß allgegenwärtig, allweise seyn, u. w. Gerade weil

eil die ältern griechischen Philosophen auf dem Wege der Naturspeculation das afeyn und die Eigenschaften Gottes zu er- nnen suchten, konten sie keine reine Ver- unftheologie begründen. Wenn sie auch um Begriffe eines höchsten Urprincips sich hoben, so vermißten sie doch noch immer nen Grund zur Einsicht in die erfoderliche Beschaffenheit desselben. Erst nachdem Sokrates und seine Schule ihre vorzügliche Aufmerksamkeit auf die Moralphilosophie richtet hatten, offenbarte sich ein prakti- hes Bedürfniß, der Gottheit, statt theo- tisch unbestimter Grade der Vollkommen- it, eine absolute Vollkommenheit, und ar vorzüglich auch in moralischer Hinsicht, zuzumessen. Die theoretische Vernunft nte hierbei weiter nichts thun, als den egriff aufnehmen, welchen und wie ihn praktische Vernunft darbot, und ihn chstens noch durch teleologische Betrach- ngen ausschmücken, dergleichen Sokrates stellte. Nachher hat sich auch der genau stimte Begriff der Gottheit nicht wieder uz aus der Philosophie verloren, ob er sich oft durch transscendente Speculatio- n auf mannichfaltige Weise verunstaltet er verdunkelt wurde. Bey den Postula- a, die aus dem Bedürfniße der praktischen ernunft hervorgehen, muß man übrigens auf die

die eigenthümliche Natur dieses Bedürfnißes Rücksicht nehmen. Auch die theoretische Vernunft hat das Bedürfniß, die Eigenschaften der Welt aus ihren letzten Gründen zu erklären. Wenn sie aber zur Erklärung derselben auch eine Gottheit annimt, so ist doch diese Voraussetzung nur eine vernünftige Vermuthung, und der Begriff der Gottheit selbst kann theoretisch nicht genauer bestimt werden. Ueberhaupt gründet sich das Bedürfniß der theoretischen Vernunft nur auf Wißbegierde und Neigung. Hingegen das Bedürfniß der praktischen Vernunft gründet sich auf das Bewußtseyn der unbedingten Pflicht, das höchste Gut nach allen Kräften zu realisiren. Die Möglichkeit des höchsten Guts muß also schlechthin vorausgesetzt werden; folglich müssen auch die Bedingungen dieser Möglichkeit, Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit, schlechthin postulirt werden. Diese Postulate beziehen sich auf einen praktisch nothwendigen Zweck. Man kann hier nicht sagen, daß die Vernunft wähle, wie sie, um ein theoretisches Bedürfniß zu befriedigen, Hypothesen wählt; sondern sie gehorcht vielmehr ihrem praktischen Gebote, indem sie die Bedingungen postulirt, durch welche allein das praktische Bedürfniß befriedigt werden mag. Mithin ist es durchaus nicht Neigung

gung, welche das Bedürfniß der praktischen Vernunft bestimte; sondern dieses beruht auf einer schlechthin nothwendigen praktischen Vernunftabsicht.

§. 2183.

Das Verhältniß der theoretischen Vernunft zur übersinnlichen Welt scheint anfangs zwar in Beziehung auf die Erkentniß des Daseyns Gottes, der göttlichen Eigenschaften, und der Unsterblichkeit, für den praktischen Endzweck des Menschen, nach dem höchsten Gute zu streben, sehr unzulänglich zu seyn. Die theoretische Vernunft kann die Aufgaben nicht lösen, deren Lösung die praktische bedarf. Bey genauerer Erwägung erscheint gleichwohl die Proportion des menschlichen Erkentnißvermögens zur praktischen Bestimmung des Menschen unendlich weise und angemessen. Könte die theoretische Vernunft das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele hinreichend erkennen, so würden die Neigungen ihre möglich größte und dauerndste Befriedigung, die Glückseligkeit, fodern; das moralische Gesetz aber würde die Neigungen einschränken, und da wir nun Gott und Ewigkeit mit apodiktischer Gewißheit erkennen, so

so würden uns diese Ideen so lebhaft vorschweben, und so mächtig auf unsere Willensbestimmung einwirken, daß unsere gesetzmäßigen Handlungen nie einen moralischen Werth erhielten, weil sie nie aus unserer Freyheit entsprängen, indem die meisten aus Furcht, einige vielleicht aus Hoffnung, und gar keine aus dem bloßen Bewußtseyn der Pflicht und der reinen Achtung vor derselben geschehen würden. So würde auf diese Art das ganze moralische Verhalten des Menschen, so lange seine Natur dieselbe bliebe, welche sie gegenwärtig ist, in einem bloßen Mechanismus verwandelt. Bey dem dermaligen Verhältniße unsers Erkentnißvermögens aber zu unserer praktischen Bestimmung geschieht das nun nicht. Wir haben nur eine dunkle und zweydeutige Aussicht in die Zukunft; das Daseyn des Urhebers und Regenten der Welt, und seine furchtbare Majestät und Herrlichkeit, können wir nur muthmaaßen, nicht anschauen oder klar beweisen. Auf der andern Seite fodert das Sittengesetz von uns uneigennützige Achtung, ohne uns etwas mit Zuverläßigkeit zu verheißen oder zu drohen. Erst wenn diese Achtung auf unsern Willen wirksam, und in Bestimmung desselben herrschend geworden ist, erlaubt uns das Sittengesetz eine, wiewohl immer nur

schwa-

Schwache und unbestimte, Aussicht in das Reich des Uebersinnlichen, die seinem Endzwecke entspricht. Auf diese Weise kann in dem Menschen eine wahrhaft sittliche Gesinnung entstehn, die durch das Bewußtseyn des Gesetzes unmittelbar bestimt wird, und vermöge deren der Mensch sich selbst einen echten moralischen Werth zu erwerben fähig ist. Die Weisheit Gottes erscheint demnach hier eben so anbetungswürdig in dem, was sie dem Menschen an Erkentniß versagte, als in dem, was sie ihm zu Theile werden ließ. Schwerlich hat je ein Philosoph die Schwäche der menschlichen Vernunft besser gerechtfertigt, als auf diese Art von Kant geschehen ist.

§. 2184.

Zwischen den theoretischen und praktischen Erkentnißen, und folglich auch zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie, findet ein wesentlicher Unterschied statt, der auf der Verschiedenheit der Principien beruht. Die ursprünglich praktischen Erkentnisse haben das Eigenthümliche, daß sie sich auf den Begriff der Freyheit stützen, nicht der transscendentalen Freyheit, von welcher keine Erkentniß möglich ist, sondern die-

derjenigen, unter welcher man den Will
versteht, sofern dessen Causalität bloß dur
das Sittengesetz bestimt wird. Alle übr
gen Erkentnisse, die nicht von jenem Fre
heitsbegriffe ausgehen, sind entweder the
retische, oder wenn sie praktische sind, si
sie doch nur technisch praktische, und setz
die Erfahrung voraus, sind also nicht u
sprünglich praktisch. Die Principien de
reinen Verstandesgebrauch sind constitu
tiv für die theoretische Erkentniß; die Prin
cipien des ursprünglichen Vernunftgebrauch
sind constitutiv für die praktische Erkent
niß; hierin besteht die Verschiedenheit de
Principien. Aber auch als Begriffe be
ziehen sich die Kategorieen des reinen Ver
standes auf die Natur, und der Mensch
als Object der Kategorieen ist sich selbst ein
Naturwesen. Hingegen der Gebrauch der
reinen (praktischen) Vernunft bezieht sich
auf ein Object ausserhalb der Natur (die
Freyheit), und in Ansehung dieser, sofern
sich der Mensch derselben bewußt ist, denkt
er sich als ein intelligibles Wesen, von Be
stimmungsgründen der Natur unabhängig,
und nicht zur Sphäre der Natur gehörig.
Es entsteht demnach die Frage: Wie sind
Natur und Freyheit im Menschen mit ein
ander verbunden? Die Freyheit kann nie
mals in die Natur versetzt werden, weil
hier

r der Begriff derselben sogleich leer und
ersinnig wird; denn die Verbindung zwi-
en der Bestimmung des Willens durch
aturursachen und der Bestimmung eben
sselben durch Freyheit ist ganz unbegreif-
h. Wohl aber hat die Freyheit einen
inn, wenn sie auf den Menschen als Sub-
ct an sich ausserhalb der Natur bezogen
ird. Die Möglichkeit der Verbindung
der zwischen dieser zweifachen Beziehung
es Menschen, einerseits auf die Natur,
ofern der Mensch Erscheinung ist, anderer-
its auf sein Subject an sich, sofern er Ver-
unftwesen ist, erfodert ein transscenden-
ales Princip, das zwischen dem ursprüng-
chen Verstandesgebrauche, wodurch der
Begriff der Natur bestimt wird, und dem
rsprünglichen Vernunftgebrauche, worauf
ch der Begriff der sittlichen Freyheit grün-
et, gleichsam in der Mitte zu suchen ist.
Der Verstand ist theoretisch gesetzgebend,
e Vernunft praktisch. Zwischen beyden
t die Urtheilskraft in der Mitte. Wie
e letztere ein gesetzgebendes Vermögen seyn
önne, läßt sich nicht gleich einsehen; es
uß erst aus der genaueren Untersuchung
rer Natur erhellen; soviel aber ist vor-
ufig einleuchtend, daß, da es überhaupt
ur theoretische und praktische Erkentniße
iebt, keine neue Art der Erkentniße durch
die

die etwanige Gesetzgebung der Urtheilskra
begründet werden, sondern daß diese si
lediglich auf die Verbindung zwischen the
retischen und praktischen Erkenntnißen bezieh
könne. Hierdurch bahnt sich Kant den U
bergang zu einer Kritik der Urtheilskraf

§. 2185.

Die Urtheilskraft überhaupt ist da
Vermögen, das Besondere als enthalte
unter dem Allgemeinen zu denken. Sie i
entweder bloß subsumirend, wenn das Al
gemeine gegeben ist, und sie nur bestim
daß das Besondere darunter enthalten sey
dann ist sie auch nur ein Gegenstand de
allgemeinen Logik. Oder das Allgemein
worunter sie das Besondere zu ordnen hätt
ist ihr noch nicht gegeben; sondern sie mu
es erst suchen, und dann ist sie reflectirend
Der letzte Fall tritt bey den einzelnen Na
turerscheinungen ein, da der Verstand nu
die Gesetze für die Erkenntniß der Natu
überhaupt bestimt, aber das Detail der
selben unbestimt läßt. Gleichwohl muß auc
das Detail der Natur für die Erkenntni
Gesetze haben. Diese Gesetze sind zwa
empirisch; denn sie sind nicht durch de
reinen Verstand gegeben; nach der Einsic
un

unsers Verstandes mögen sie daher zufällig seyn; aber als Gesetze müssen sie doch ein Princip der Einheit des Mannichfaltigen haben. Wenn also die Urtheilskraft mit solchen Naturformen zu thun hat, die durch den reinen Verstand unbestimt gelassen sind, so muß sie erst das allgemeine Princip aufsuchen, unter welches sie das Besondre subsumiren könte. Dieses Princip kann nicht in der Erfahrung angetroffen werden, weil es das Mannichfaltige der Erfahrung unter sich als unter ein Höheres vereinigen soll, also über dieselbe hinausgehen muß. Eben dieses Princip kann auch nicht constitutiv seyn, wie der reine Verstandesbegriff, ohne welchen die Erkentniß der Natur überhaupt gar nicht möglich wäre; sondern es muß sich selbst immer nach der Natur richten, weil es das Allgemeine von empirischen Gesetzen seyn soll, die der Verstand unbestimt gelassen hat, wo also die Gesetze sich nicht nach dem Principe richten sollen, sondern das Princip nach den Gesetzen. Jenes Princip der Urtheilskraft besteht nun aber darin, daß sie die Idee eines Verstandes zu Hülfe nimt, um über die Natur reflectiren zu können. Bey jedem Objecte sucht sie nehmlich einen Begriff, der den Grund erklärt, wozu dieses Object vorhanden, warum es wirklich sey; oder sie denkt

sich überhaupt einen Zweck, und sucht ferner die Beschaffenheit des Dinges als mit diesem Zwecke übereinstimmend zu erkennen. Das Princip folglich, nach welchem die Urtheilskraft über die Natur reflectirt, ist, die Zweckmäßigkeit der Natur aufzufinden, oder den Grund der Einheit des Mannichfaltigen eines Dinges als in einem Verstande enthalten zu denken. Durch dieses Princip der Urtheilskraft wird die Natur nicht bestimt, wie der Verstand sie durch seine Kategorieen bestimt, und wie die praktische Vernunft als Autonomie den Willen; sondern es dient nur, über die Natur nach einer eigenthümlichen subjectiven Regel zu reflectiren. Die Urtheilskraft setzt dabey voraus, daß die Natur mit unserm Erkentnißvermögen zusammenstimme, d. i. daß eine erkennbare Ordnung des Details der Natur vorhanden sey, die als ihren Grund in einem Verstande habend gedacht werden kann und muß. Jene Voraussetzung der Zusammenstimmung der Natur mit unserm Verstande ist zwar keine Hypothese; aber sie ist doch immer nur subjectiv, und wird also auch von uns nur als zufällig erkannt. Die Gegenstände an sich selbst werden durch dies Princip der Urtheilskraft nicht bestimt; denn wir könten uns eine Beschaffenheit der

Na-

Natur denken, die mit unserm Verstande gar nicht übereinkäme, in welcher aber auch alsdenn durchaus keine für uns erkennbare Ordnung anzutreffen seyn würde.

§. 2186.

Durch die Anwendung des erwähnten Princips der Urtheilskraft zur Erkenntniß der Natur suchen wir ein geistiges Bedürfniß zu befriedigen. Diese Befriedigung selbst aber, wenn die Natur die Anwendung des Princips gleichsam bestätigt und rechtfertigt, sehen wir doch als zufällig an, weil wir fühlen, daß sie auch nicht statt finden, oder daß die Natur nicht mit unserm Erkenntnißvermögen im Verhältniße stehen möchte. Die zufällige Erreichung einer jeden Absicht ist mit einem Gefühle der Lust verbunden, und sofern das Princip der reflectirenden Urtheilskraft a priori ist, ist auch das Gefühl der Lust durch einen Grund a priori bestimt. Es komt hierbey lediglich auf die Zweckmäßigkeit des Objects für die Reflexion unsers Erkenntnißvermögens an; ob das Object nützlich oder schädlich, also praktisch zweckmäßig für unser Begehrungsvermögen sey, oder nicht, komt hier gar nicht in Anschlag. Daß aber das Gefühl

der Lust mit der bemerkten Zweckmäßigkei
der Natur verbunden sey, sagt unser Be
wußtseyn deutlich genug. Die Erkentnis
der Natur durch den Verstand nach allge
meinen Gesetzen (den Kategorieen) gewähr
kein Vergnügen; der Verstand bestimt hie
schlechthin; er kann nicht anders erkennen
als wie er erkennt; er erreicht auch sein
Absicht immer, und muß sie erreichen, wei
die Erkentniß der Natur überhaupt al
solche nur unter der Bedingung jener allge
meinen Gesetze gegeben ist. Bemerken wi
hingegen die Einstimmung einzelner Wahr
nehmungen von Objecten zu einem besondern
empirischen Gesetze, und wiederum die Ver
einbarkeit mehrer besonderer Gesetze unte
einem ihnen gemeinschaftlichen Principe; s
verschafft dieses ein Lustgefühl, das geistig
ist, und fortdauert, auch wenn wir mit dem
Systematischen der besondern Naturgesetz
schon ganz vertraut geworden sind.

§. 2187.

Man muß in der Vorstellung eines Ob
jectes die ästhetische und die logische Be
schaffenheit desselben unterscheiden. Jene ist
bloß subjectiv, und steht in gar keiner Be
ziehung zum Objecte; diese betrifft dasje
nige,

nige, was auf irgend eine Weise, formal oder material, zur Bestimmung der Erkenntniß des Gegenstandes dient, also nicht sowohl auf das Subject sich beziehet, ob es gleich von demselben ausgeht, und ihm angehört, als vielmehr auf das Object. Was nun in der Vorstellung des Objects in unmittelbarer Beziehung zum Subjecte steht, ist die subjective Lust oder Unlust, die sich mit einer Vorstellung verbindet. Diese kann niemals ein Erkenntnißstück seyn oder werden, weil sie nur gefühlt wird. Sie kann die Folge oder Wirkung einer Erkentniß seyn, aber diese selbst wird dadurch weder bestimt, noch erweitert. Die Zweckmäßigkeit aber, welche wir in unserm Urtheile einem Dinge beylegen, ist keine Beschaffenheit des Dinges, welche als solche wahrgenommen werden könte; sie wird nur mit der Vorstellung des Dinges verbunden gedacht. Eben diese Vorstellung der Zweckmäßigkeit des Objects kann auch vor der Erkentniß desselben hergehen, und mit der Wahrnehmung desselben unmittelbar verknüpft werden, selbst ohne daß wir eine Erkentniß des Dinges beabsichtigen. Wenn nun ein Gegenstand in der Vorstellung ein Lustgefühl erweckt, und bloß darum zweckmäßig genannt wird, weil bey dieser Zweckmäßigkeit ei-

eine subjective Beziehung statt findet, ist dieses eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. Sinnlichkeit und Verstand müssen gemeinschaftlich zur Erkenntniß empirisch gegebener Gegenstände beytragen. Dies setzt voraus, daß schon in der ursprünglichen Einrichtung beyder Vermögen a priori ein harmonisches Verhältniß stattfinde, vermöge deßen sie als Fähigkeiten einhellig wirken können. Die Natur des Gemüths bringt es aber mit sich, daß wir an einer Vorstellung Gefallen finden, welche jenem harmonischen Verhältniße der Sinnlichkeit und des Verstandes entspricht. Jede Anschauung der Form eines Objects demnach, welche Einheit des Mannichfaltigen in der Anschauung ausdrückt, und deßwegen leicht in einen Begriff verwandelt werden könte, da sie in einer Thätigkeit der sinnlichen Einbildungskraft besteht, die mit einer Regel der Verstandesthätigkeit harmonirt, obwohl nicht nach dieser erfolgt, bewirkt ein Lustgefühl, oder das sogenannte ästhetische Wohlgefallen, die Geschmackslust. Diese Lust entspringt schon aus der bloßen Anschauung, ohne daß der Verstand es auch nur versuchte, sich einen deutlichen Begriff von dem Objecte zu machen, und selbst wenn er gar nichts bey dem Gegenstande zu denken antrifft, ja nicht einmal

eſtimmen kann, was es iſt. Drückt ein
urch die ſinnliche Einbildungskraft vorge-
ellter Gegenſtand in der Anſchauung Ein-
eit und Regel aus, ſo daß die Thätigkeit
er Einbildungskraft mit der Handelnsweiſe
es Verſtandes harmonirt; ſo bezeichnet er
ir die reflectirende Urtheilskraft ihrem
Principe gemäß eine ſubjective formale
Zweckmäßigkeit, eben weil er ein harmoni-
ches Spiel der Einbildungskraft und des
Verſtandes erzeugt, welches immer mit
einem Luſtgefühle unmittelbar verbunden iſt.
Ein ſolcher Gegenſtand heißt überhaupt
ſchön. Das Gefühl des Schönen erfodert
aber, daß der Uebergang der Vorſtellung
des Gegenſtandes in der Anſchauung zu ei-
nem Begriffe leicht geſchehen könne. Es
kann aber auch der Fall ſeyn, daß dieſer
Uebergang nicht ſo leicht iſt, weil der Ver-
ſtand mit der Syntheſis des durch die Ein-
bildungskraft Dargebotnen nicht fertig wer-
den kann; und dann entſteht ein Gefühl der
Unluſt. Wird die Unerreichbarkeit der ſyn-
thetiſchen Einheit, und dadurch eines Ver-
ſtandesbegriffs, Urſache, daß wir die Syn-
theſis auf einen Vernunftbegriff beziehen,
ſo entſpringt hieraus das Gefühl des Er-
habnen. Alle Beurtheilung der Gegen-
ſtände als ſchön oder erhaben iſt alſo äſthe-
tiſch. Demnach zerfällt die Unterſuchung

der reflectirenden Urtheilskraft al
besondern Vermögens in zwey Hau
Der erste geht die ästhetische Beurt
des Schönen und Erhabnen an, n
Lustgefühl auf der formalen sub
Zweckmäßigkeit des vorgestellten Ge
des beruht, und macht die Kritik d
herischen Urtheilskraft aus; der
betrifft die teleologische Beurtheilu
Natur, die sich auf die objective
mäßigkeit derselben bezieht, und n
mit keinem Lustgefühle verbunden i
von der ästhetischen unterscheidet;
macht die Kritik der teleologische
theilskraft aus. Das ganze Geb
Transscendentalphilosophie läßt sic
mehro in folgender Tafel übersehen:

§. 2188.

Vermögen des Gemüths. Erkenntnißvermögen. Principien a priori. Anwendung auf

Erkenntnißvermögen Verstand Gesetzmäßigkeit Natur

Gefühle der Lust und Unlust Urtheilskraft Zweckmäßigkeit Kunst

Begehrungsvermögen Vernunft Endzweck Freyheit.

§. 2188.

Die ästhetische Beurtheilung eine Gegenstandes erstreckt sich lediglich auf das Wohlgefallen, welches die Vorstellung des selben erzeugt, und sie ist darin von der logischen Beurtheilung wesentlich verschie den, als welche nur die Merkmale des Gegenstandes betrifft, wodurch die Erken niß desselben bestimt wird. Ein schöner Gegenstand kann daher logisch beurthei werden in Beziehung auf seine Merkmale und ästhetisch in Beziehung auf das Wohl gefallen, welches er erweckt. So wie das Schöne, läßt sich auch das Angenehme und Gute ästhetisch beurtheilen; nur ist die Art des damit verbundenen Wohlgefallens verschieden. Das Wohlgefallen am Schö nen entspringt weder aus dem unmittelba ren Eindrucke des Gegenstandes, wie bey dem Angenehmen; noch setzt es einen Be griff von dem voraus, was der Gegenstand seyn soll, wie bey dem Guten; sondern es hat seinen Grund in dem Vorstellungszu stande bey der Beurtheilung des Gegenstan des selbst. Das Bewußtseyn der Leichtigkeit der Zusammenstimmung des vorgestellten Mannichfaltigen zu einem Begriffe ist das Gefühl des Schönen. Der Begriff, mit welchem das Mannichfaltige der Anschau

ſammenſtimmen ſoll, wird nicht be-
gedacht, wie beym Guten; ſondern
thetiſche unmittelbar mit Wohlge-
verbundene Urtheil über das Schöne
r. die Zuſammenſtimmung des wahr-
nenen Mannichfaltigen mit einem
ſe überhaupt voraus. Da alſo das
gefallen am Schönen durch die Beur-
ng des ſchönen Gegenſtandes ſelbſt er-
wird, ſo kann dieſelbe vorzugsweiſe
ausſchließend eine äſthetiſche Beur-
ung genannt werden. Das Gefühl des
nehmen bedarf der Beurtheilung gar
; das Wohlgefallen am Guten ſetzt ſie
voraus; es hat aber in der Beur-
ung ſeinen Grund nicht. Hingegen das
lgefallen am Schönen beſteht im Be-
ſeyn der Beurtheilung ſelbſt; es kön-
folglich auch die Urtheile über das
öne allein reine Geſchmacksur-
e heißen. Das Eigenthümliche dieſer
n Geſchmacksurtheile läßt ſich nach
Leitfaden der Kategorieen beſtimmen.
Anſehung der Quantität ſind ſie ob-
particular und ſubjectiv allgemein.
en der ſubjectiven Allgemeinheit der
n Geſchmacksurtheile kann der Ge-
ack als ein Gemeinſinn (ſenſus
munis) betrachtet werden. Ein jeder
ſch muthet dem andern vermöge der

Aehn-

Aehnlichkeit der Organisation und des Ve
hältnißes der Seelenkräfte zu, daß dies
einen schönen Gegenstand eben so beurthe
len, und sich eben so daran vergnügen werd
wie jener; ob er gleich die objective Noth
wendigkeit dieser Uebereinstimmung seine
Geschmacksurtheils mit dem Anderer nic
daraus folgert. Auch unterscheidet sich hie
durch das reine Geschmacksurtheil von de
Beurtheilung des Angenehmen und Gu
ten. Das Angenehme ist auch nur sub
jectiv particular; allein Niemand sezt vo
aus, daß das, was er für angenehm hält
schlechthin angenehm sey; das Schöne hä
er subjectiv schlechthin für schön, gleichsa
als ob es auch objectiv dafür anerkannt wer
den müßte. Das Gute und Vollkomm
gefällt auch allgemein, wie das Schöne
aber jenes gefällt durch einen Begriff, we
chem ein Object entspricht; dieses gefällt al
gemein ohne allen Begriff. Der Qualität
nach ist das reine Geschmacksurtheil imme
ästhetisch, und niemals logisch. Es wir
nur darin ein subjectives Lustgefühl ausg
sagt, das sich mit der Vorstellung des Ge
genstandes verbindet; indem die reflectiren
Urtheilskraft den Begriff sucht, wodur
das Object sich denken ließe, und wir un
nun der Zusammenstimmung des Mannich
faltigen mit diesem (möglichen) Begriffe b
wu

erden. Daher ist das Wohlgefallen
chönen auch ohne alles Interesse,
ir begehren nicht gerade, daß der
and der schönen Vorstellung existire.
efühle des Angenehmen, des Nützli-
ind dagegen nicht uninteressirt; denn
egen die Begierde, die Objecte der-
zu besitzen. Das Wohlgefallen am
ist freylich auch ohne Interesse, und
deßwegen mit dem Wohlgefallen am
nen verbunden werden; aber die Art
Wohlgefallens ist doch sehr verschieden.
dem Guten entspringt es aus der be-
ten Zusammenstimmung des Objects
einem bestimten Begriffe; bey dem
nen ist es der Zustand der Reflexion,
in Begriff gesucht wird, und wir uns
Zusammenhangs des Objects mit einem
lichen Begriffe bewußt sind, der das
lgefallen erzeugt. Das Angenehme ver-
gt; das Schöne gefällt; das Gute
gebilligt. Was die Relation des
n Geschmacksurtheils betrifft, so ist
Schönheit nicht ein objectives Prädicat
Gegenstandes, das ihm selbst anhaf-
und vermöge deßen wir ihn als schön
heilten; so wie wir einen Gegenstand
Gegentheil angenehm finden des Ein-
es wegen, welchen er auf unser sinn-
Gefühl macht. Alle Relation, welche
das

das reine Geschmacksurtheil enthält, streckt sich lediglich auf das Verhältniß Vorstellungskräfte zu einander, das als freyes Spiel ihrer gegenseitigen Tätigkeit äußert. Die Zweckmäßigkeit welche hier statt findet, ist bloß eine subjective, ein Vorstellungszustand, der Erzeugung einer Erkentniß angemessen keine objective. Sie ist auch nur forma d. i. eine Zweckmäßigkeit, bey welcher der subjectiv noch objectiv ein realer Zw vorgestellt wird.

§. 2189.

Die objective Zweckmäßigkeit ein Dinges besteht darin, wenn das Mannic faltige mit einem vorhergehenden Begri von dem, was das Ding seyn soll, zusam menstimmt. Sie ist entweder eine äußer oder innere; jene ist Nützlichkeit, die ist Vollkommenheit des Dinges. Da Wohlgefallen am Nützlichen aber ist kei freyes Wohlgefallen, wie das am Schönen jenes verträgt sich mit diesem so wenig, da es ihm vielmehr Abbruch thut. Das Wohl gefallen am Vollkomnen ist freylich ohne In teresse, und daraus läßt sich einsehe warum Baumgarten und einige ande

da

Schöne für eine sinnliche undeutliche
Vollkommenheit gehalten haben.
dieser Erklärung wäre der Unter-
schen dem Schönen und Vollkom-
logisch und subjectiv, so daß, was
eine durch seine sinnliche undeutliche
stung als schön erkenne, der Andere
seinen deutlichen Begriff für eine
mmenheit nehme. Was demnach
en Einen schön ist, würde für den
n Vollkommen seyn, und umgekehrt.
der Unterschied zwischen dem Schö-
und Vollkommen ist nicht von der Art;
ird einem Jeden zugemuthet, daß er
Schöne für schön, und das Vollkomne
ollkommen halte, und Beyde nicht ver-
le. Die Vollkommenheit erfodert alle-
einen bestimten Begriff von einem
ke, zu welchem das Mannichfaltige
Dinges zusammenstimmen soll. Die
heitung der Schönheit hingegen ist
einem solchen Begriffe ganz unabhän-
und hierin liegt der wahre Unterschied
en dem Schönen und Vollkommen.
inzwischen das Wohlgefallen am Voll-
en frey von Interesse und allgemein
ist, wie das Wohlgefallen am Schö-
so ist auch eine Vereinigung des Voll-
en mit dem Schönen möglich. Man
scheidet daher eine freye Schönheit

pul-

(pulchritudo vaga) von einer anhafte
den (inhaerens). Jene wird durch kein
vorhergehenden Begriff von dem, was d
Gegenstand seyn soll, bedingt. Dergleich
freye Schönheiten sind Blumen, Schmette
linge, Zeichnungen, Verzierungen der Zi
mer, wie Laubwerk, Tapeten u. s. w. D
anhaftende Schönheit setzt den Begriff ein
objectiven Zweckmäßigkeit des Dinges vo
aus; durch welchen die Schönheit bedin
wird. Es gehört dahin die Schönhe
von Menschen, Thieren, Gebäuden u. dg
Merkwürdig ist, daß das Urtheil über d
Vollkommenheit der Dinge das Urtheil üb
die Schönheit derselben einschränkt, und au
gekehrt. Als freye Schönheit kann ein G
genstand gefallen, und dennoch in Hinsi
auf seine objective Zweckmäßigkeit misfallen
es kann auch das Gegentheil hiervon sta
finden. Deßwegen sind die Urtheile üb
schöne Gegenstände so oft mit einander i
Widerstreite. Der Eine denkt nicht an d
objective Zweckmäßigkeit des Gegenstand
und beurtheilt es lediglich als freye Schö
heit; der Andere achtet das Object als fre
Schönheit nicht, und bestimt sein Urth
bloß nach dem Begriffe der objectiven Zwe
mäßigkeit; wenn der letztere nun die Vo
kommenheit vermißt, erklärt er auch d
Gegenstand für nicht schön.

§. 2190.

Sofern die Schönheit kein objectives Prädicat der Dinge, und nicht durch Begriffe bestimbar ist, sondern bloß im Bewußtseyn der Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einem möglichen Begriffe besteht, kann es auch keine Wissenschaft des Schönen geben, keine objective Geschmackstheorie, welche die Natur des Schönen in Begriffen bestimte, und aus welcher sich Geschmack lernen ließe. Wohl aber läßt sich eine Kritik des Geschmacksvermögens aufstellen, die von der Art abstrahirt wird, wie sich das Lustgefühl bey der Beurtheilung schöner Gegenstände im Subjecte äußert. Eine solche Kritik und die ihr gemäß hervorgebrachten Werke der Kunst können Muster des Geschmacks heißen. Die Uebereinstimmung verschiedener Zeiten und Völker im Urtheile über schöne Producte ist ein empirisches Kriterium, daß diese Producte Muster des Geschmackes seyen; da hier aber so viel von der Subjectivität abhängt, so ist das Kriterium immer schwankend und ungewiß. Wer ein Muster des Geschmacks nachahmt und auch wirklich erreicht, beweist nur Geschicklichkeit, allein noch keinen eigenen Geschmack. Nur dann kann sich Jemand diesen beymessen,

wenn er selbst schöne Darstellungen hervorzubringen, und die Kunstproducte Anderer nach eigenem unabhängigen Maaßstabe zu würdigen vermag. Es gehört hierzu das Bewußtseyn eines Maximum's des Schönen selbst, oder doch eines Bestrebens, sich dasselbe einzubilden, um eigene und Anderer Kunstproducte damit zu vergleichen, und den Grad ihrer Schönheit darnach abzumessen. Die Vorstellung eines Maximum's, welches selbst wir nicht realisiren, sondern dem wir uns nur nähern können, heißt eine Idee, und der Gegenstand derselben ein Ideal. Gleichwohl hat doch nicht jede Schönheit ohne Ausnahme ein Ideal. Die freye Schönheit hat kein Maximum als Maaßstab, mit dem sie verglichen werden könte; eine schöne Blume, eine schöne Landschaft, sind schlechthin schön; ein Ideal davon kann nicht existiren. Demnach kann es nur von der anhaftenden Schönheit ein Ideal geben. Denn der Begriff der Vollkommenheit, welcher alsdenn bey der ästhetischen Beurtheilung zum Grunde liegt, läßt Grade zu, folglich auch ein Maximum. So kann die Schönheit eines Menschen Grade haben, danach sich ein höherer Grad der Vollkommenheit mit der Schönheit verbindet. Allein auch nicht jede anhaftende Schönheit ist eines Ideals fähig, sobald der höchste Grad der ob-

objectiven Zweckmäßigkeit schlechthin unbestimmlich ist. Von einem schönen Gebäude, einem schönen Gartenhause, läßt sich kein Ideal denken, wiewohl eine Gradation des Schönen im Verhältnisse zur Gradation des Vollkommen möglich ist. Nur der Mensch ist unter allen Gegenständen der einzige, dessen Begriff durchgängig so bestimt werden kann, daß ein Ideal von ihm denkbar ist. In Beziehung auf die Menschheit allein kann sich also auch nur das Ideal des Schönen darstellen. Zur Hervorbringung dieses Ideals ist aber erstlich erfoderlich die ästhetische Normalidee, die in der Phantasie jedes Menschen von Geschmack existirt, und ihm zum Maaßstabe dient, wonach er die Schönheit anderer Menschen beurtheilt. Selbst die Natur scheint den Menschen nach einem solchen Schema zu produciren, wiewohl vielleicht kein Individuum demselben völlig entspricht. Der Ursprung der Normalidee ist nicht in der Erfahrung zu suchen, da in der Erfahrung kein mit ihr völlig zusammenstimmendes Object vorkomt, ungeachtet die Erfahrung nach derselben beurtheilt wird. Es scheint, daß das Mittelmaaß der Formen derselben Gattung, die Jemand wahrgenommen hat, die ästhetische Normalidee gewähre; so daß, wenn Jemand z. B. viele Menschen gesehen hat, die mit-

metische Mittelzahl ihrer Größen diejenige ist, welche die ästhetische Normalidee ausmacht. Das eigentliche Object dieser ist aber nicht Schönheit, sondern Vollkommenheit, und weil die Erfahrung eines Jeden, insbesondre ganzer Völker, hierin sehr verschieden ist, so ist auch die ästhetische Normalidee bey Jedem, und insbesondre bey ganzen Völkern, verschieden. Der Neger, der Sinese, hat daher eine andere ästhetische Normalidee, als wie der Europäer und der Patagone. Zum Ideale des Schönen gehört zweytens die Vernunftidee des Vollkommen. Der höchste Grad der Vollkommenheit, welcher sich denken läßt, ist das Sittlich Gute, und wenn sich dieses in der Darstellung eines schönen Menschen ausdrückt, so erhält dieselbe dadurch ihre höchste Vollendung. Nicht der sinnliche Reiz des Objects macht das Ideal wohlgefällig; und dennoch erweckt es das höchste Interesse, woraus auch erhellt, daß die Beurtheilung desselben nicht bloß ästhetisch, sondern zugleich logisch ist. Da in der Erfahrung ein solches Ideal nicht vorkomt, so kann die Idee desselben nur subjectiv erzeugt werden; aber auch diese Idee setzt eine hohe Energie der Einbildungskraft und eine zum Sinnlich Guten schon gebildete Seele voraus. Das Vollkomne vereinigt mit dem Schönen

ers

ht das Wohlgefallen, anstatt daß
bindung mit dem Angenehmen ihm
h thut. Der Reiz darf bey der Schö
nie Zweck seyn; er darf nur als ein u
dnetes Mittel wirken, um die Richtu
Aufmerksamkeit zu befördern. Selb
ere Zierrathen, die nicht zur inne
rstellung eines schönen Objects gehöre
nen die Schönheit desselben nur erhöhe
nn sie selbst eine schöne Form haben.

§. 2191.

Der Form nach drücken die schönen
linnengegenstände, sie mögen Objecte des
ußern oder innern Sinnes seyn, eine Ge-
alt oder ein Spiel aus. Das letztere ist
iederum entweder Spiel der Gestalten im
Raume, wie die Mimik und der Tanz; oder
s ist ein bloßes Spiel der Empfindungen
der Zeit, wie die Musik. Mit dem Spiele
r Gestalten kann sich der Reiz der Farben
rknüpfen, so wie mit dem Spiele der Em-
indungen der Reiz der Töne. Aber die
gentliche Schönheit gründet sich doch nur
ey den Gestalten auf die Zeichnung, und
ey der Musik auf die Composition.

§. 2192.

Betrachtet man endlich die reinen Geschmacksurtheile nach ihrer Modalität, so sind sie nothwendig; allein die Nothwendigkeit ist keine objective, sondern nur eine subjective. Bey dem Angenehmen denkt Jeder die Zusammenstimmung seines Gefühles mit dem Gefühle eines Andern bloß als möglich; hingegen bey dem Schönen fodert er, daß, weil er selbst etwas schön findet, es jeder Andere auch so finden solle. Da inzwischen das Geschmacksurtheil immer nur ein subjectives Gefühl ausdrückt, so ist die Zumuthung an den Andern, daß er dasselbe Urtheil fälle, nur subjectiv nothwendig; die objective Nothwendigkeit derselben wird damit nicht zugleich eingesehen. Das Schöne ist demnach in Ansehung der Modalität etwas, das ohne Begriff als Gegenstand eines subjectiv nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

§. 2193.

Mit dem Schönen hat das Erhabene gewiße Merkmale gemeinschaftlich; in andern ist es von ihm verschieden. Beyde gefallen durch sich selbst ohne Beziehung auf

Zweck; beyde beruhen weder auf bloßer
her Wahrnehmung, noch werden ſie
einen Verſtandesbegriff beſtimt; ſon-
ie gründen ſich auf ein Reflexionsur-
über das Verhältniß der Anſchauung
Objects mittelſt der Einbildungskraft
Verſtande als Vermögen der Begriffe,
der Vernunft, als Vermögen der Ideen;
die Urtheile über das Erhabene werden
ctiv für allgemeingültig angenommen,
der Geſchmack am Erhabenen iſt alſo
falls ein Gemeinſinn in ſeiner Art.
Verſchiedenheit der Merkmale des
hönen und Erhabenen beſteht hingegen
Folgendem. Das Urtheil über das Er-
ene iſt ſicherer allgemeingültig, als das
theil über das Schöne. Die Menſchen
mmen eher darin mit einander überein,
ein Gegenſtand erhaben, als darin,
ein Gegenſtand ſchön ſey. Die Form
Schönen muß immer eine beſtimte
enze haben; die Form des Erhabenen
n grenzenlos ſeyn, und das Wohlgefallen
an wird durch dieſe Grenzenloſigkeit ſelbſt
höhet; das Wohlgefallen am Schönen
uht folglich auf der Qualität, das Wohl-
allen am Erhabenen auf der Quantität.
s Schöne gefällt in der unmittelbaren
ffaſſung mittelſt der Phantaſie, und das
emüth iſt dabey in einer contemplativen

Ruhe; das Wohlgefallen am Erhabnen
fodert erst eine Anstrengung der Phant
und ist eine Folge dieser Anstrengung;
Gemüth ist also dabey in einer gespannt
Thätigkeit. Das Wohlgefallen selbst
in der Beurtheilung des Erhabenen entf
auf diese Weise. Die Phantasie bestrebt
bey der Anschauung eines Gegenstandes
sen in ein Bild zusammenzufassen, und
Verstande einen Begriff des Objects zu
schaffen. Da sie aber die Synthesis
Bildes nicht zu bewirken vermag, so er
das Bewußtseyn der Unerreichbarkeit
Gegenstandes in der Vorstellung ein
fühl der Unlust. Dieses geht gleichwoh
ein positives Lustgefühl über, wenn bald
auf die Phantasie nach geschehener Anstr
gung sich wirklich des Bildes vom Obj
bemächtigt, oder den Gegenstand auf
Vernunftidee bezieht, in welcher die absol
Totalität gedacht wird, die der Verst
nicht erreichen kann. Wie also in der
urtheilung des Schönen das Mannichfalt
der Anschauung auf einen möglichen B
standesbegriff bezogen wird; so wird in
Beurtheilung des Erhabnen das Mann
faltige der Anschauung auf eine Vernunftl
bezogen, und die Zusammenstimmung je
mit dieser bewirkt ein Wohlgefallen. Me
würdig ist hierbey, daß in der Beurtheilu

hönen das Object selbst schön genannt
kann, sofern die Einheit des Ver-
, auf welche die Phantasie hinspielt,
ctive Gültigkeit der Vorstellung aus-
Allein in der Beurtheilung des Er-
kann das Object nicht erhaben ge-
werden; denn es ist das Gemüth
das sich einer Erhebung bewußt wird,
eses Bewußtseyn erfolgt erst, nach-
as Gemüth das gegebene Mannich-
verlassen hat, und die Vorstellung
ne Vernunftidee bezieht, die objectiv
egeben werden mag. Die Einbildungs-
bezieht das Erhabne entweder auf das
nnißvermögen, oder auf den Wil-
im erstern Falle wird der Gegenstand
ine Größe vorgestellt, und heißt mathe-
scherhaben; im andern Falle wird er
ine Kraft vorgestellt, die wie die Kraft
Willens wirkt, und heißt dynamisch er-
n. Das Erhabene ist allemal groß,
das Große ist nicht allemal erhaben.
beruht auf dem Unterschiede einer ab-
en Größe, die schlechthin vorge-
, und einer Größe, die relativ bestimt
Die letztere ist ein Vergleichungsbe-
; denn sie bedarf immer einer anderen
ge als Maaßstabes, die ein Verstan-
egriff ist; daher kann sie nie ein Lust-
l erzeugen, und komt für das Aesthe-

tiſch Erhabne überhaupt gar nicht in Er
gung. Die erſtere aber bedarf kei
Maaßſtabes, ſondern wird in der unm
telbaren Reflexion als Größe vorgeſte
ſie drückt nur ein Verhältniß aus, wo
ein Object zur Faſſungskraft der Phant
ſteht, und iſt alſo eine Aeußerung der
flectirenden Urtheilskraft. Daher iſt
Vorſtellung der abſoluten Größe auch
weiter nichts brauchbar, als zu einem äſt
tiſchen Gefühle, d. i. zum Fundamente
Erhabnen; denn es wird dadurch gar k
Begriff beſtimt, wie groß das Object
Man kann deßwegen die abſolute Gr
auch als eine ſolche erklären, die bloß
ſelbſt gleich iſt. Auch findet noch ein
derer wichtiger Unterſchied zwiſchen der
lativen oder logiſchen und der abſolu
Größe ſtatt. Jene iſt unendlich; dieſe
endlich; es muß wenigſtens bey ihr, ſof
ſie eine äſthetiſche Größe ſeyn ſoll,
Maximum geahnet werden. Wenn nem
lich die Apprehenſion auch bey einer in
That logiſch unendlichen Größe ſo weit fo
geſchritten iſt, daß das Bewußtſeyn
zuerſt aufgefaßten Theile zu erlöſchen
fängt, die Apprehenſion alſo des Ganz
nicht weiter möglich iſt; ſo entſteht ein
ſtand der Unluſt, der das Gemüth beſtü
um ſich desſelben zu entledigen, den Geg
ſta

nd auf die Vernunftidee der Totalität der
dingungen zu beziehen, welche Beziehung
Erhebung des Gemüths ein Lustgefühl
engt. Wenn demnach die absolute Größe
Maaß erreicht hat, über welches für
beurtheilendes Subject kein höheres
aaß möglich ist, so führt die Vorstellung
jener Erhabenheit mit sich. Dies
öfte Maaß wird nicht durch den Ver-
nd gedacht, sondern durch die Fassungs-
ft der Phantasie bestimt. Uebrigens ist
Urtheilskraft auch bey Betrachtung des
habnen bloß reflectirend, nicht bestim-
nd. Wird der Zweck eines Gegenstan-
in einem bestimten Begriffe gedacht,
vernichtet die Größe desselben diesen
eck, so ist der Gegenstand ungeheuer.
ird der Begriff auf eine solche Art dar-
tellt, die für jede Darstellung desselben
zu groß ist, so heißt der Gegenstand
oßalisch.

§. 2194.

Die absolute Größe ist entweder pro-
siv, oder extensiv. Jene besteht in
er langen Zeitdauer, die mittelst des in-
n Sinnes wahrgenommen wird, so daß
Phantasie diese Reihe in hoher Ge-
schwin-

schwindigkeit durchläuft, und hernach in
Einheit zusammenfaßt. So sind das
der Ewigkeit, die Vorstellung der Welt
schichte, protensive Größen. Die extens
ästhetische Größe betrifft die Ausdehnu
im Raume, und kann ursprünglich nur m
telst des Gesichtssinnes eingebildet werd
Eine erhabene extensive Größe ist z.
die Vorstellung des Weltmeeres.
Phantasie kann aber auch die Vorstellu
des äußern Sinnes noch erweitern, die
auf den wirklichen Eindruck gründet.
absoluten entweder protensiven oder exten
ven Größe des Mathematisch Erhaben
steht die intensive Größe des Dynamis
Erhabenen gegen über. Da diese sich
Kraft bezieht, folglich auch auf alles, w
sich mit dem menschlichen Willen und des
Wirkungsart parallelisiren läßt, so kann
nicht nach Raum oder Zeit, sondern lebi
lich nach Graden geschätzt werden.
Dynamisch Erhabene ist eine solche absolu
Größe einer intensiven Kraft, deren Gr
die höchste Anstrengung der Phantasie
seiner Auffassung verlangt, oder gar ni
völlig aufgefaßt werden kann, ausser n
durch Beziehung auf die Vernunftidee v
absoluter Totalität, wie z. B. die Vorst
lung der Allmacht Gottes. Von dem
namisch Erhabenen ist wiederum wohl zu

Sinn und Phantaſie wahrgenommen wer
können, wie in Kunſtwerken, Dichtern
ken, philoſophiſchen Werken, u. a., w
man ſich die Geiſteskraft ihrer Urheber v
ſtellt, die ſie hervorbrachte. Die dr
Gattung hat zum Objecte die dynamiſ
Größe der praktiſchen Geſinnung. A
Sittlich Gute, die Tugend überhaupt, h
immer Anſprüche auf unſere Achtung, u
erwirbt ſich auch dieſelbe. Allein nicht je
tugendhafte Handlung, um deren will
wir ihren Urheber hochachten, iſt zugle
eine moraliſch große Handlung. E
komt hier vornehmlich auf eine außerorden
liche Stärke der moraliſchen Geſinnung
an, die ſich im Handeln eines Menſch
zeigt, und dieſe hängt wieder von der Grö
der Hinderniße ab, die für ihn zu überwi
den waren, um ſeine Tugend zu behaupte
Es kann aber auch höchſt unmoraliſche Han
lungen geben, denen wir doch Größe u
Erhabenheit beylegen. Nur iſt dieſes al
denn keine moraliſch dynamiſche Größe, ſo
dern eine phyſiſche oder intellectuelle. B
den verſchiedenen Arten des dynamiſch G
habnen iſt auch ein verſchiedener Grad d
äſthetiſchen Wohlgefallens bemerklich, d
nach es phyſiſch, oder intellectuell, ob
moraliſch groß iſt. Am höchſten ſteigt da
Wohlgefallen am Erhabnen, wenn es ei
m

Betrachtet aber das Subject den furchtba
Gegenſtand ſo, daß es zugleich das Gef
der Unabhängigkeit von der Gewalt desſel
in ſich hervorruft; ſo geht das Gefühl der L
luſt, welches die Furchtbarkeit des Geg
ſtandes an und für ſich erweckte, in ein Wo
gefallen über. Wenn der Menſch der Furc
barkeit des Gegenſtandes das Bewußtſe
ſeiner ſittlichen Würde entgegenſetzt, u
ſich dadurch über jene erhebt, wird er ſel
ein erhabner Gegenſtand. Dieſe Art
Beurtheilung des Erhabnen bedarf al
ſchon der Cultur der ſittlichen Anlage, u
findet in Gemüthern, welchen dieſe feh
nicht ſtatt. Man ſagt von Jemanden, d
nicht in unſere Beurtheilung des Schön
einſtimt, er habe keinen Geſchmack. Eb
ſo kann man von dem, der für das E
habne nicht empfänglich iſt, urtheilen,
habe kein Gefühl; weil die Cultur d
moraliſchen Gefühls zur Beurtheilung d
Erhabnen vorausgeſetzt wird, und die le
tere ohne jene wenigſtens nicht ſo voll
det wird, wie ſie werden kann.

§. 2195.

Das reine Geſchmacksurtheil vom Sch
nen iſt zwar urſprünglich frey vom Int
eſſ

ffe; es kann sich aber mit demselben ein Interesse verbinden, das nicht in ihm liegt, ondern ihm aus einem anderweitigen Grun- e beygesellt wird. Dahin gehört 1) das mpirische Interesse am Schönen, welches ch auf den Trieb des Menschen zur Ge- elligkeit stützt. Es ist uns nicht gleichgül- g, ob uns Andere Verstand beylegen, nd eben so wenig, ob sie uns Geschmack trauen, oder nicht; dagegen es uns völ- g gleichgültig ist, was sie von unserer Em- fänglichkeit für das Angenehme denken. emanden den Verstand oder den Geschmack sprechen, heißt, ihm einen wesentlichen heil seiner vernünftigen Menschheit ent- ehen. In Hinsicht auf die Gesellschaft also at es ein empirisches Interesse, im Besitze höner Gegenstände zu seyn, soferne man urch die Auswahl derselben seinen Geschmack Tage legt. Ein anderes dem Geschmacks- rtheile beygelegtes Interesse ist 2) das in- llectuelle Interesse am Schönen. Dies eruht auf der Theilnahme, die wir deßhalb nem Gegenstande widmen, weil er eine Naturschönheit ist. Die Vorstellung des höner Gegenstandes als Naturproducts, ie sich mit dem Bewußtseyn der formalen Zweckmäßigkeit desselben verbindet, leitet u einer Reflexion über das Substrat der Natur, als eine Idee, auf welche wir so-

wohl den schönen Gegenstand selbst, a
die Natur überhaupt beziehen. So entste
eine moralische Gemüthsstimmung. W
suchen bey unsern moralischen Bestrebung
den Begriff einer Natur, die mit dem m
ralischem Werthe des Menschen zusamme
stimt, reflectiren also auf ein Uebersinnl
liches, und die Beurtheilung einer Natu
schönheit als solcher scheint dies Suchen
realisiren. Das hieraus hervorgehen
Gefühl ist nicht mehr rein ästhetisch, so
dern es ist ein moralisches Gefühl.
dauert aber auch nur so lange, als w
den Gegenstand für eine Naturschönheit a
sehen. Wird der Gegenstand etwa herna
als Werk der Kunst erkannt, und nicht d
Natur, so verliert sich das intellectua
Interesse, das wir an ihm nahmen, u
unser mit jener Reflexion verbundenes Woh
gefallen, wird wohl gar in ein Misfall
verwandelt. Freylich läßt sich von der Cu
tur des Erkentniß- und Geschmacksvermö
gens Jemandes nicht mit Sicherheit auf ein
moralisch veredelten Character schließe
Bey dem feinsten und vielfeitigsten Geschmac
in der Hervorbringung und Beurtheilun
des Schönen zeigt sich in der Erfahrung o
eine sehr verderbte sittliche Denkart. Gleic
wohl setzt doch das intellectuale Interes
am Schönen, weil es Naturschönheit i
all

rmal ein ſittlich gutes Gemüth voraus,
n mindeſten eine vorzügliche Anlage zum
ten, deren Cultur denn ſelbſt durch die
haftigkeit und Unterhaltung jenes In-
eſſe's befördert werden kann. Wir trauen
wegen auch demjenigen, bey dem wir das
llectuelle Intereſſe an der Naturſchönheit
hrnehmen, vorzugsweiſe Moralität zu,
l jenes Intereſſe ſelbſt auf einem mora-
en Gefühle beruht, anſtatt daß wir die
ralität deſſen bezweifeln, der für das
ühl der Naturſchönheit nicht empfäng-
iſt.

§. 2196.

Von der Natur iſt verſchieden die
nſt; jene verhält ſich zu dieſer, wie das
irken überhaupt (Agere) zu dem Thun
cere). Das Product des Wirkens
rhaupt iſt eine Wirkung (effectus); das
oduct des Thuns aber ein Werk (opus).
Kunſt muß zweytens unterſchieden wer-
von der Wiſſenſchaft. Jene drückt
Können aus, und erfodert eine Ge-
ſchkeit des Menſchen; dieſe iſt ein Wiſ-
Jene iſt eine Technik; dieſe iſt Theo-
Dasjenige aber iſt noch nicht Kunſt,
man kann, ſobald man es weiß;

sondern vielmehr dasjenige, was man d
durch noch nicht kann, daß man es wei
Die Kunst ist drittens verschieden vom Han
werke. Jene wird als eine Beschäftigun
die für sich selbst gefällt, und als ein Spi
betrachtet; sie heißt eben deßwegen fre
Kunst; weil sie aber durch sich selbst
gefällt, so muß jede Kunst etwas Zwe
mäßiges enthalten. Die Beschäftigu
mit dem Handwerke gefällt nicht für
selbst, sondern nur durch das, was mitt
ihrer hervorgebracht wird. Sie ist a
auch nicht freye Kunst, sondern kann Lo
kunst genannt werden. Es giebt nur e
Kunst des Schönen, aber keine Wiss
schaft des Schönen. Zur Wissenschaft
Schönen müßte ein objectiver Begriff de
was schön ist, voraus gesetzt werden,
aber nicht möglich ist, weil alles Sch
heitsgefühl lediglich auf der subjectiven Be
theilung des schönen Gegenstandes beru
und das Urtheil, welches die Schön
des Objects aussagt, nur ein Geschmac
urtheil, und kein Erkenntnißurtheil ist. We
es aber auch keine Wissenschaft des Sc
nen giebt, so giebt es doch eine Kritik
Schönen, und dieser kann die Kunst n
entbehren. Die Kritik des Schönen geh
entweder zur Theorie, oder zur Kunst sel
Im ersteren Falle ist sie eine Zergliederu

s Geschmacksvermögens, und als solche
n Zweig der Transscendentalphilosophie;
. andern Falle lehrt sie durch Beyspiele
höner Darstellungen, die als Muster die-
n, ohne daß das Schöne an ihnen auf
jective Begriffe gebracht werden könnte.
er Kunst des Schönen wird die angenehme
unst entgegengesetzt, wovon die letztere in
r unmittelbaren Empfindung vergnügt,
erstere in der Beurtheilung gefällt. Da
o kein objectiver Begriff des Schönen
glich ist, so kann man auch Niemanden
ren, wie er einen bestimten Gegenstand
hn darstellen könne. Der Urheber eines
hönen Kunstwerkes kann sich selbst, keine
chenschaft davon geben, wie er es zu
tande brachte, und noch weniger eine ob-
tive Regel des Verfahrens einem andern
theilen, welche dieser nur zu befolgen
uchte, um ähnliche Kunstschönheiten her-
rzubringen. Das Princip der schönen
rstellung liegt demnach allein in der Sub-
tivität des Künstlers. Es ist ein Na-
talent des originalen Künstlers, das ihm
Regel giebt, und das wir mit dem
orte Genie bezeichnen. Die erste und
esentliche Eigenschaft eines Genie's ist also
riginalität. Ferner müssen die Producte
s Genies wirklich exemplarisch, d. i.
Muster seyn, die dienen können, Andere,

welchen die Natur ein gleiches Talent
lich, nicht sowohl zur Nachahmung je
Producte, als vielmehr zur Anwend
und Cultur des Talents überhaupt zu
wecken. Das Genie kann drittens frey
sein Verfahren, nach welchem es Ku
schönheiten darstellt, nicht in objectiven
geln zeigen; aber es ist dennoch der Sch
heit seiner Darstellung sicher, und giebt
Regel als Natur. Endlich die Re
welche das Genie giebt, ist nicht Object
Wissenschaft, sondern gehört nur zur Ku
und zwar nicht zur Kunst schlechthin,
dern nur zur Kunst des Schönen.
der obigen Erklärung des Genies
übrigens das Wort in ästhetischer Bed
tung genommen, nicht in der logischen
Beziehung auf das Erkenntnißvermö
Die Schätzung des Genies nach der e
oder nach der andern ist sehr verschie
In Wissenschaften kann sich Jeder die R
bestimmen, nach welcher er in seinen F
schritten von den ersten Grundsätzen zu
entferntesten Bedingungen verfuhr, un
erhaben auch das Gebäude einer Wi
schaft, nachdem es vollendet ist, sch
mag; so kann doch Jeder die Regel obj
verstehen, nach welcher es zu Stande
falls sie ihm deutlich gemacht wird,
er kann auch dem Erfinder nur Gehor

derselben nachfolgen. In Hinsicht auf Wissenschaft können also die Talente nur den Graden nach verschieden seyn. Allein mit dem ästhetischen Kunstgenie ist es anders bewandt. Von diesem und seinen Aeusserungen kann der Besitzer desselben sich keine Rechenschaft geben; er kennt selbst die Regel seines Verfahrens in der schönen Darstellung nicht, weil sich einmal das Schöne nicht auf Begriffe bringen läßt. Mit dem Genie ist auch der Geschmack durchaus nicht zu verwechseln. Jener ist ein productives, dieser ein bloß beurtheilendes Vermögen; der Künstler bringt zunächst seine Werke durch Genie hervor; der Kunstrichter beurtheilt sie zunächst durch Geschmack. Zum Auffassen einer Naturschönheit gehört bloß Beurtheilung, also Geschmack, denn die Naturschönheit wird gegeben; die Kunstschönheit, die nicht gegeben wird, muß hervorgebracht werden, und dazu gehört Genie. Man kann inzwischen nicht behaupten, daß eine jede Kunstschönheit ohne Ausnahme ein Product des Genies sey; vielmehr kann sie oft nach der Art, wie sie entstanden ist, bloß berechtigen, auf einen gebildeten Geschmack des Künstlers zu schließen. Hat Jemand wirklich vorhandene schöne Kunstwerke und Naturschönheiten studirt, so kann er sich

davon eine schöne Form abstrahiren, d
seinen eigenen Geschmack befriedigt. Die
wäre nicht ein freyes und gleichsam u
mittelbares Erzeugniß des Genies. G
kann daher Jemand Geschmack besitze
ohne darum Genie zu haben. Sonac
bleibt die Frage übrig: Was denn eigen
sich an schönen Kunstwerken Product de
Genies sey? Es ist der Geist, der sic
in denselben offenbart. Geist in ästhetische
Bedeutung ist das belebende Princip im Ge
müthe. Der Stoff, oder das Mittel, wo
durch dieses Princip die Seele belebt, i
Alles, was die Gemüthskräfte in ein zweck
mäßiges Spiel versetzt, das sich von selbs
erhält, und sogar die Kräfte dazu stärkt
Jenes Princip aber ist nichts anders, al
das Vermögen der Darstellung ästhetische
Ideen. Eine ästhetische Idee ist eine Vor
stellung der Einbildungskraft, die viel z
denken giebt, ohne daß ihr doch ein bestimmter
Begriff angemessen wäre, die also kein
Sprache völlig erreicht und verständlich ma
chen kann. Man kann dergleichen Vorstel
lungen der Einbildungskraft Ideen nennen,
theils weil sie zu Etwas über die Erfah
rung Hinausliegendem streben, und eine Ver
nunftidee darzustellen suchen; theils weil
ihnen als inneren Anschauungen kein Be
griff völlig angemessen seyn kann, z. B. die

dich

ästhetischen Versinnlichungen der Ewigkeit,
r Schöpfung, u. a. Solche ästhetische
Ideen können Attribute genannt werden.
ie stellen nicht, wie die logischen Attri-
te, das Object selbst vor; sondern sie
d Nebenvorstellungen der Einbildungs-
aft, die mehr denken lassen, als man in
einer durch Worte bestimmten Begriffe aus-
drücken kann. Das Vermögen ästhetischer
Ideen kann sich am meisten und fruchtbar-
in äußern in der Dichtkunst. Diese letzte
en auch, was die übrigen Künste des
chönen nicht vermögen, Vernunftideen
Attribute zur Darstellung sinnlicher Ob-
te brauchen; wiewohl doch die Vernunft-
e immer nur insofern angewandt werden
g, als sie im Verhältnisse zur Natur ge-
ht wird; so daß denn doch eigentlich die
rstellung des Sinnlichen das Attribut
zunächst. Das Genie ist daher das Ver-
gen, einen gegebenen Begriff durch äst-
tische Ideen zweckmäßig darzustellen, so
g die durch die Darstellung erzeugte sub-
tive Gemüthsstimmung als Begleitung
es Begriffs Andern mitzutheilt werden
nn.

§. 2197.

Diejenigen Vermögen, welche zur
vorbringung ſchöner Kunſtwerke nothwe
erfoderlich ſind, ſind alſo Verſtand, E
bildungskraft, Geſchmack, und Ge
Jedes ſchöne Kunſtwerk ſetzt in dem Kü
ler einen beſtimten Begriff von dem vora
was durch daſſelbe dargeſtellt werden
und dieſer Begriff beruht auf dem V
ſtande. Nun ſoll aber der Begriff in
Anſchauung dargeſtellt werden, und
kann nicht ohne die Einbildungskraft
ſchehen. Inzwiſchen iſt hierdurch vor
nur ein Kunſtwerk bewirkt. Soll daſſ
auch ein ſchönes Kunſtwerk werden, ſo m
das Mannichfaltige deſſelben auf eine ſo
Art zu einem möglichen Begriffe zuſamm
ſtimmen, daß es in dieſer Zuſammenſt
mung aufgefaßt und beurtheilt werden m
ohne daß die Beurtheilung durch den
ausgeſetzten beſtimten Begriff des Ku
werks als Kunſtwerkes gehindert wü
Dies wird nur möglich durch eine har
niſche Thätigkeit des Verſtandes und
Einbildungskraft, zu welcher die Ana
Geſchmack heißt. Der Geſchmack iſt
Disciplin für das Genie, als das Ver
gen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen. D
Genie des Künſtlers giebt ſeinen Kunſtw

ren Geist; der Geschmack bewahrt das Genie vor Ausschweifungen in's Abenteuerliche und Widersinnige. Die Naturschönheit ist von der Kunstschönheit darin verschieden, daß die erstere ästhetische Ideen darstellt, ohne daß ein bestimmter Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, zum Grunde läge. Indem das Gemüth über die Schönheit der Natur reflectirt, sucht es einen Begriff vom Subsirate der Natur überhaupt. Hingegen bey der Kunstschönheit geht ein bestimmter Zweckbegriff von dem Gegenstande vorher, und mit der Darstellung dieses Begriffs stellt sie zugleich ästhetische Ideen dar, die viel zu denken veranlassen, ohne daß doch ein den Gedanken angemessener Begriff gefunden werden könte. Das beste Princip, welches zur Eintheilung der Künste des Schönen, gebraucht werden könte, scheint daher die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks zu seyn, deßen sich die Menschen im Sprechen bedienen, um einander nicht bloß ihre Gedanken, sondern auch ihre Empfindungen mitzutheilen. Dieser Ausdruck besteht in dem Worte (der Articulation), der Gebehrdung (Gesticulation), und dem Tone (der Modulation). Der Sprechende kann seine Gedanken und Empfindungen nur dadurch vollständig mittheilen,

len, daß er diese drey Arten des Ausdrucks verbindet. Es giebt demnach drey Arten der Künste des Schönen, die redenden, die bildenden, und die Kunst des Spiels der Empfindungen. Zu der ersten Art gehören die Beredsamkeit und die Dichtkunst. Die Beredsamkeit ist die Kunst ein Geschäfft des Verstandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu behandeln. Die Dichtkunst behandelt umgekehrt ein freyes Spiel des Verstandes als ein Geschäfft der Einbildungskraft. Die bildenden Künste können eingetheilt werden in die Künste der Sinnenwahrheit und die Künste des Sinnenscheines. Die ersten machen die Plastik; die andern die Mahlerey aus. Von der Plastik sind Zweige die Bildhauerkunst und die Baukunst. Die Mahlerey kann wiederum eingetheilt werden in die Kunst der schönen Schilderung der Natur und die Kunst der schönen Zusammenstellung ihrer Producte. Drittens die Künste des schönen Spiels der Empfindungen sind die Farbekunst und die Musik.

§. 2198.

Auch die Kritik des Geschmacks hat ihre Antinomie, und folglich hat die ästhetische Ur

rtheilskraft auch ihre Dialektik. Sie
ndet statt, sofern die Begriffe über den
rund der Möglichkeit der Geschmacksur-
eile überhaupt einander natürlich und un-
rmeidlich widerstreiten. Man darf hier
er die Gemeinplätze, die gewöhnlich bey
n ästhetischen Urtheilen gebraucht werden,
en auf welche sich diese wohl selbst stützen,
it einander vergleichen. Dann ergiebt sich
lgende Antinomie: Thesis: Das Ge-
hmacksurtheil gründet sich nicht auf Be-
iffen; denn sonst ließe sich darüber dispu-
ren (durch Beweise entscheiden). Anti-
esis: Das Geschmacksurtheil gründet sich
uf Begriffen; denn sonst ließe sich ungeach-
t der Verschiedenheit desselben darüber
ch nicht einmal streiten (auf die noth-
endige Einstimmung Anderer mit diesem
rtheile Anspruch machen). Diese Antino-
ie entsteht daher, daß man das Object
orauf man beyde entgegenstehende Sätze
rziehe, nicht in einerley Sinne in beyden
lmz. Dieser zwiefache Gesichtspunct ist
ber in der Beurtheilung der transscenden-
alen Urtheilskraft nothwendig, und es muß
araus unvermeidlich der transscendentale
Schein in der Verwechselung des einen mit
em andern hervorgehen. Ein Geschmacks-
rtheil könte nie auf nothwendige Gültigkeit
ür Jedermann auch nur Anspruch machen,
wenn

wenn es sich nicht auf irgend einen Beg
bezöge. Es braucht aber darum nicht
einem Begriffe erweislich zu seyn,
der Begriff entweder durch Prädicate
sinnlichen Anschauung bestimbar, oder
an sich unbestimt und zugleich unbestim
seyn kann. Von der ersten Art ist
Verstandesbegriff; von der anderen
transscendentale Vernunftbegriff
Uebersinnlichen, der aller jener Ansch
ung zum Grunde liegt, und theoretisch sich
weiter bestimt werden mag. Das
schmacksurtheil, das sich auf Seg enstä
der Sinne bezieht, ist kein Erkentnisurth
wodurch ein Begriff für den Verstand
stimt würde. Es ist eine auf das Ge
der Lust bezogene einzelne Vorstellung,
solche ein Privaturtheil, und also auch
sofern nur für das Individuum gültig.
Jeder hat seinen eigenen Geschmack. A
es liegt in dem Geschmacksurtheile auch ei
Beziehung auf ein übersinnliches Subst
deßen Begriff nicht durch Anschauung
stimbar ist, in Ansehung deßen sich a
kein Beweis führen läßt. Ohne ei
solche Beziehung des Geschmacksurthei
auf einen Begriff des Uebersinnlichen wä
ein Anspruch jenes auf Allgemeingülti
keit nicht möglich, was gleichwohl der An
thesis widerspricht; wäre aber der B
griff

riff, worauf sich das Geschmacksurtheil
ründet, ein (etwa nur verworrener) Ver-
nunftbegriff, z. B. von Vollkommenheit,
wäre ein Beweis für das Geschmacks-
theil wenigstens möglich, was gleich-
ohl die Thesis nicht zuläßt. Der Wi-
rstreit hingegen wird gehoben, wenn man
nimt, einmal, das Geschmacksurtheil
ründet sich auf einen Vernunftbegriff des
bersinnlichen, aus dem aber in Ansehung
s Objects nichts erkannt und erwiesen
rden kann, weil er an sich ganz unbe-
nbar ist; zweytens, das Geschmacksur-
il wird aber durch denselben allgemein-
tig, wiewohl nur für Jeden als mit der
schauung verbundenes Privaturtheil, weil
Bestimmungsgrund desselben als viel-
cht im Vernunftbegriffe des übersinnli-
en Subsstrats enthalten angesehen wird.
e Antinomie entspringt demnach daraus,
ß der Begriff, auf welchen die Allge-
ingültigkeit des Geschmacksurtheils ge-
ründet werden soll, in der Thesis und
ntithesis für gleichbedeutend genommen
ird, und dennoch entgegengesetzte Prädi-
ate von ihm ausgesagt werden. Die
Thesis sollte eigentlich heißen: Das Ge-
schmacksurtheil gründet sich nicht auf be-
stimmten Begriffen. Die Antithesis: Das
Geschmacksurtheil gründet sich dennoch auf
ei-

einem, wiewohl unbestimmten, Begriff von einem übersinnlichen Substrate der Erscheinungen. Werden beyde Sätze so ausgedrückt, so sind sie mit einander verträglich, und die Antinomie in Beziehung auf die Möglichkeit der Geschmacksurtheile ist gelöst.

§. 2199.

Das Princip der reinen Geschmacksurtheile wird also entweder durch empirische Bestimmungsgründe, oder durch einen Grund a priori bestimt. Das erste wäre der Empirism; das zweyte der Rationalism der Kritik des Geschmacks. Beruhte nun das Urtheil auf bestimmten Begriffen, so wäre das Object des Wohlgefallens nach dem erstern mit dem Angenehmen, nach dem zweyten mit dem Guten einerley; und damit würde alle Schönheit weggeleugnet. Inzwischen giebt es doch Gründe des Wohlgefallens a priori, die mit dem Principe des Rationalism bestehen, ob sie gleich nicht in bestimmte Begriffe gefaßt werden können. Der Rationalism des Geschmacksprincips ist aber entweder der Realism oder der Idealism der Zweckmäßigkeit der Natur. Da das Ge-

schmacksurtheil kein Erkenntnißurtheil ist, die Schönheit keine Beschaffenheit des jects für sich ausmacht; so kann der ealism nur darin gesetzt werden, daß n die subjective Zweckmäßigkeit als rklichen absichtlichen Zweck der Natur r der Kunst annimt; nach dem Ideal m aber würde eine, ohne Zweck, von ßt und zufällig sich hervorthuende zweckßige Uebereinstimmung der Natur zu n Bedürfniße der Urtheilskraft angenommen. Die erstere Voraussetzung geht Beurtheilung des Schönen selbst nicht und dieses fiele dabey noch immer mit n Angenehmen zusammen. Auch ist sie, alb sie als bestimmend gedacht wird, uns ganz unverständlich. Die schönen turformen, welche die organisirte Na darbietet, scheinen zwar dem Realism Naturzweckmäßigkeit sehr das Wort reden, und stimmen unser Urtheil da , daß ein auf die Ergänzung unserer hetischen Urtheilskraft gerichteter Zweck ey zum Grunde liege. Allein die bemende Urtheilskraft dürfte doch nie da abweichen, daß in der Natur selbst vollständigen Gründe jener Zweckmäßigenthalten seyen. Wollte man gleichhl hierauf den Anspruch des reinen Geschmacksurtheils auf Allgemeingültigkeit

stützen; so würde daraus fließen, daß w
von der Natur lernten, was schön sey
da doch ein Jeder das Princip der Beu
theilung des Schönen in sich selbst ha
Dagegen ist die zweyte Voraussetzung de
Idealism der Zweckmäßigkeit die Zergli
derung des reinen Geschmacksurtheils selbst

§. 2200.

In der Kritik der ästhetischen Urtheils
kraft giebt es keine Methodenlehre, wel
es keine Wissenschaft des Schönen giebt
und das Geschmacksurtheil überhaupt nich
durch constitutive Principien bestimt werde
kann. Die Wahrheit in der Darstellun
des Objects ist zwar die Bedingung de
schönen Kunst, aber nicht diese selbst. E
giebt für die schöne Kunst nur eine Ma
nier, nicht aber eine Methode. Die Bi
dung zur schönen Kunst scheint nicht in Vor
schriften, sondern in der Cultur der Ge
müthskräfte durch diejenigen Vorkentniß
zu liegen, welche man humaniora nennt
Da aber der Geschmack im Grunde ei
Beurtheilungsvermögen der Versinnlichun
sittlicher Ideen ist; so erhellt, daß di
wahre Propädeutik zur Gründung des Ge
schmacks die Entwickelung sittlicher Idee
an

d die Cultur des moralischen Gefühls sey. enn der ächte Geschmack kann nur eine stimmte unveränderliche Form annehmen, enn die Sinnlichkeit mit dem moralischen efühle in Einstimmung gebracht ist.

§. 2201.

Von der Kritik der ästhetischen Urtheilsaft geht Kant zur Kritik der teleologischen Urtheilskraft über. Es würde erall keine Erkentniß der Natur für uns öglich seyn, wenn die reflectirende Urtheilsaft nicht voraussetzen dürfte, daß die Nat zu unserm Verstande in einem solchen rhältniße stehe, vermöge deßen der Ver und die Naturdinge mit gewißen Bestimungen denken, und von einander unterscheiden kann. Daß sich aber in der Na eine Zweckmäßigkeit offenbaren werde, en objective Möglichkeit von uns nur er der Voraussetzung einer Causalität Begriffen (einer Intelligenz als Urhe) gedacht werden kann; dazu haben wir der allgemeinen Idee der Natur, als egriffs der Gegenstände der Sinne, gar en Grund. Sofern Dinge in der Nat einander selbst als Mittel zu Zwecken en, nennen wir selbst diese Zweckmäßig-

keit der Naturproducte zufällig, und geben damit zu verstehen, daß wir aus dem Begriffe der Natur ein solches Princip (eine objective intelligente Ursache) gar nicht rechtfertigen können. Wir sagen damit aus, daß sich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Principe zu stoßen. Gleichwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens problematisch, zur Naturforschung gezogen, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Naturforschung zu bringen, nicht um sie danach zu erklären. Sie gehört also zur reflectirenden, nicht zur bestimmenden Urtheilskraft, und das Princip derselben kann kein constitutives, sondern nur ein regulatives seyn.

§. 2202.

Es ist schon oben von der formalen und materialen Zweckmäßigkeit der Natur geredet worden. Jene ist die Zusammenstimmung eines Mannichfaltigen mit einem Zweckbegriffe, sofern derselbe ein besonderes Gesetz der Natur selbst ist. Diese for-

Formale Naturzweckmäßigkeit ist aber entweder eine bloß subjective, wie in der ästhetischen Beurtheilung der Naturschönheit, oder auch eine objective. Beyspiele der letzteren Art der Zweckmäßigkeit geben die geometrischen Figuren ab. So ist der Cirkel eine geometrische Figur, die zur Auflösung unendlich vieler Probleme tauglich ist. Da gleichwohl diese Eigenschaften nicht aus dem Begriffe des Objects folgen, sondern die Art helle, wodurch sie demselben beygelegt werden, synthetisch sind; so gewinnt der Cirkel, wie jede andere geometrische Figur, das Ansehen einer materialen Zweckmäßigkeit, als ob jene Eigenschaften absichtlich für unsern Gebrauch hineingelegt wären. Demungeachtet aber ist diese Zweckmäßigkeit doch nur formal, wiewohl sie objectiv ist. Die Eigenschaften sind nicht in der geometrischen Figur liegende Prädicate, sondern sie machen besondere Naturregeln selbst aus. Die materiale Zweckmäßigkeit ist diejenige, wenn ein solches Verhältniß der Ursache zur Wirkung in der Natur statt findet, welches wir nur dadurch als gesetzlich einsehen können, daß wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen. Diese materiale Zweckmäßigkeit kann

eine äußere oder eine innere seyn. ... oder relative Zweckmäßigkeit legen ... Naturobjecten bey, sofern wie sie als ... tel zum zweckmäßigen Gebrauche ... Ursachen ansehen. Sie macht die N... keit oder Zuträglichkeit der Naturdin... die Menschen und andere Geschöpfe ... Innere Zweckmäßigkeit haben die ... Naturwesen, die wir unmittelbar als ... producte beurtheilen. Bey dieser ist ... die Frage, wozu die Dinge äußerlich ... tiv) vorhanden sind? Das Nat... selbst wird als sein eigener Zweck ... theilt, ohne Rücksicht auf äußere Z... die durch dasselbe möglich sind, oder ... es beförderlich ist. Alle relative ... mäßigkeit wird in Beziehung auf das ... selbst, dem wir sie beylegen, als blo... fällig angenommen. Das Ding ist ni... seiner selbst willen, sondern lediglich ... Mittel für die Existenz eines ande... ges da. Die Reihe der Naturdin... ren eines dem andern als Mitte... würde in's Unendliche fortlaufen, ... nicht ein letztes Glied gäbe, das ni... tel, sondern selbst als Zweck vorhanden ist. Dieses letzte Glied kann aber in der Natur nimmermehr gefunden werden. Selbst der Mensch als Naturwesen, und so lange wir ihn nur als solches betrachten, erscheint als

als ein bloßes Mittel. Auch gebraucht der Mensch die Naturdinge oft auf eine sehr thörichte Weise, wornit alle Beurtheilung der relativen Zweckmäßigkeit ganz aufgehoben wird. Dazu kommt, daß die Kette der Naturdinge, in welcher sie gegenseitig von einander als Mittel betrachtet werden, einen blossen Naturmechanismus, und also Naturnothwendigkeit, ausdrückt, wobey alle teleologische Ansicht dieser Dinge, soferne sie unter jenem Naturmechanism stehen, ebenfalls gänzlich wegfällt. Auf der andern Seite kann die innere Zweckmäßigkeit eines Dinges nur beurtheilt werden, wenn man es als Kunstproduct betrachtet. Das Mannichfaltige des Dinges soll zu einem Begriffe zusammenstimmen. Wir können aber diese Zusammenstimmung nur als möglich denken, wenn wir der Causalität des Dinges jenen Begriff als Zweck beylegen. Annehmen, daß eine regelmäßige geometrische Figur im Sande nicht von einer Ursache nach einem Begriffe derselben hervorgebracht worden, hieße alle Ursache derselben ableugnen, und sie für zufällig erklären. Gleichwohl scheint es einen Widerspruch zu enthalten, daß ein Naturproduct als Kunstproduct beurtheilt werden soll.

§. 2203.

Ein Naturproduct, das
Kunſtproduct benennt wir
Naturzweck. Jede Beſ
alsdann, in einem Dinge d
ſich das Mannichfaltige de
ſeitig, wie Urſache und Wi
nahm dieſe jeder Theil des
Anlagen hat, den Anlagen
dem zu entſprechen. Dieſ
findet ſich in allen organiſi
und zeigt ſich bey ihnen in
Beziehung, auf die Erh
Beſchaffenheit derſelben,
gliederung von ihrer Geſtalten
ein Begriff deſſen, was da
abſondern, und dann Din
eine Zweckmäßigkeit entſtanden
dieſem Begriffe ſelbſt;
läßt ſich als Zweck denken
doch immer als Naturpr
von; weil es ein Ding
organiſirte, oder deſſen
gen zur Selbſtorganiſa
Bey einem Naturzwecke
geht von dem Dinge a
ſelbſt vorgeſtellt werden
lität, ſich ſelbſt zu prod
Dinge ſelbſt liegen.

Merkmale sich in dem Naturzwecke vereinigen, liegt der Unterschied desselben von einem bloßen Naturproducte und einem bloßen Kunstproducte. Wird das Ding als Naturzweck eingetheilt, so muß jeder Theil als Organ nicht bloß als um des andern willen da, sondern auch als die andern Theile hervorbringend gedacht werden. Ist nun ein Theil um des andern willen da, aber nicht den andern hervorbringend, so ist das Ding ein Kunstproduct. In einer Taschenuhr erzeugt kein Rad die andern; sie selbst erzeugt auch nicht ihres Gleichen; und wenn die Zusammensetzung ihrer Theile in Unordnung gerathen ist, so kann sie selbst sich nicht wieder ausbessern und die Ordnung herstellen. Hingegen wenn in dem Dinge ein Theil auch den andern wieder hervorbringt, so ist es zugleich ein Naturproduct. Daher ist es viel zu wenig gesagt, wenn man das Vermögen der Natur, das sich in ihren organisirenden Producten äußert, ein Analogon der Kunst nennt. Es ist so wenig ein Analogon der Kunst, daß es vielmehr die Kunst unendlich weit hinter sich zurücklässt, und diese als ein Analogon von ihm angesehen werden kann. Eher kann es ein Analogon des Lebens genannt werden, wiewohl hierdurch eigentlich nur ein bloßer Namen gewonnen, und die Sache

ſelbſt nicht erklärt wird, i
ſelbſt in einer Art der Org
Eine befriedigende Sacher
überhaupt ganz unmöglich.
wonach organiſirte Weſen
ſind, iſt dieſes: Ein or
duct der Natur iſt ein ſ
chem alles Zweck und w
Mittel iſt. Dies Princip
Erfahrung (methodiſche A
anlaßt, aber ſofern es ein
wendige Zweckmäßigkeit
nicht aus Erfahrung abgel
Erfahrung zeigt nur, daß
ſirte Naturproducte gebe.
iſt kein anderes inneres M
jene beſondere Art organi
von andern, die nicht or
unterſcheiden. Jenes P
nicht objectiv, ſondern n
Maxime der Beurtheilu
Zweckmäßigkeit organiſirt

§. 2204.

Sieht man bloß auf d
mäßigkeit der Naturdinge
ſtem der Zwecke möglich.
urtheilt man die Exiſtenz

weck der Natur, und das Ding als vor-
nden um anderer Zwecke willen. Da
er der letzte Naturzweck nicht gefunden
erden kann, folglich die Reihe von Mit-
n und Zwecken unendlich iſt; ſo kann auch
e teleologiſche Beurtheilung in dieſer Be-
ehung nie vollendet werden, und ſie findet
gentlich gar nicht ſtatt, indem von Dingen,
eren keines für ſich als Zweck angeſehen
erden mag, nur das äußere Verhältniß
ypothetiſch für zweckmäßig beurtheilt wer-
en kann. Wenn wir aber durch die Beob-
chtung der organiſirten Natur auf die te-
ologiſche Beurtheilung der inneren Na-
rzweckmäßigkeit geleitet ſind; ſo führt uns
ieſer Begriff nothwendig auf die Idee der
eſamten Natur als eines Syſtems nach
er Regel der Zwecke, daß in ihr nichts
nſonſt ſey, und man durch das Beyſpiel
as die Natur an ihren organiſchen Pro-
ucten giebt, berechtigt ſey, von ihr und
ren Geſetzen nichts, als was im Ganzen
weckmäßig iſt, zu erwarten. Dieſer Idee
uß nun ſelbſt aller Mechanism der Natur
ntergeordnet werden. Uebrigens aber gilt
as Princip nur für die reflectirende Ur-
eilskraft, als Leitfaden, die Naturdinge
n Beziehung auf einen ſchon gegebenen Be-
immungsgrund nach einer neuen geſetzlichen
Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde

nach

nach dem Principe der Ent
schaden dem des Mechanis
fallität zu erweitern.

§. 2205.

Die Principien einer
derselben entweder innerl
einheimische (principia
nannt; oder sie sind auf
halb derselben gegründe
wärtige Principien (pr
Wissenschaften, welche d
borgen dieselben von ant
und daher heißen die P
erborgt sind, Lehnsätze
ben die Lehnsätze einen
halb der Wissenschaft, r
baut ist, so ist diese W
gründet, ob sie gleich a
ist. Wird man aber
Grundes der Principie
von dieser auf eine ani
anderen wieder auf jen
sen, so sind beyde W
begründet zu achten.
Ansehung des Princ
mäßigkeit in der Mat
es constitutiv in der

ier wird derjenige, der nach dem Grunde
r Naturzweckmäßigkeit fragt, an die
heologie verwiesen, die den Begriff einer
telligenten Welturſache aufſtelle; und die
heologie verweiſt gleichwohl wiederum auf
teleologiſche Naturbetrachtung zurück,
s von welcher ſie erſt den Begriff einer
telligenten Welturſache empfange. Der
griff eines Naturzwecks kann demnach
ht conſtitutives Princip der Naturwiſſen-
aft ſeyn. Er gehört als regulative Ma-
me der Urtheilskraft zur phyſiſchen Te-
logie. Dieſe iſt ſelbſt keine Wiſſen-
aft, wodurch Objecte beſtimt würden;
deru ſie iſt eine nothwendige Art, über
viſſe beſondere Gegenſtände zu reflectiren,
d dadurch zu beſtimten Begriffen derſelben
gelangen.

§. 2206.

So wie die äſthetiſche Urtheilskraft, hat
ch die teleologiſche ihre Dialektik. Im
ebrauche der beſtimmenden Urtheilskraft
t keine Antinomie möglich; denn dieſe
ubſumirt nur unter gegebene Geſetze oder
Begriffe als Principien. Es kann ein lo-
iſches Verſehen in der Subſumtion ſtatt
inden; aber dies iſt leicht zu heben, und

bes

bewirkt keine Unruhigkeit i
in ihrem Gebrauche mit ſi
reflectirende Urtheilskraft
Geſetz, unter welches als
mitten könnte; ſie muß ſich
cipe dienen; und dieſes P
nen hinreichenden Erkentn
jects unterliegen kann, f
ſeyn, und zum zweckm
der Reflexion dienen.
hat alſo für ſolche Fälle
Maximen, nach denen
vermittelſt derſelben zu
ſurgeſetze in der Erfah
Zwiſchen dieſen Maxime
ſtreit, und alſo eine An
und dadurch wird eine
theilskraft bewirkt, ſo
widerſtreitende Maxime
Erkentnißvermögen ih
Das Princip der Beur
ſirten Weſen, das bl
flectirenden Urtheilskra
dieſe Objecte beſtimm
wechſelt, und geräth d
mit einer conſtitutiven
des. Hieraus entſprin
nomie:

Thesis: Alle Erzeugung materieller
ge ist nach bloß mechanischen Gesetzen
lich.

Antithesis: Einige Erzeugung der
n ist nach bloß mechanischen Gesetzen
lich.

Werden beyde Sätze als objective Prin
e für die bestimmende Urtheilskraft ge
nen, so widersprächen sie einander, und
von beyden Sätzen wäre nothwendig
. Die Antinomie kann also nicht au
gehoben werden, als dadurch, daß das
cip der Beurtheilung der organisirten
n nicht für constitutiv, sondern für ein
regulatives Princip der Reflexion ge
men wird. Die obige Thesis ist ein
tives Verstandesprincip, das unbedingt
und keine Ausnahme zuläßt. Wir
eilen derselben gemäß, daß die Ursa
der Organisation der Materie (der
ugung, Erhaltung und des Wachs
us derselben) nur in der Materie selbst
treffen sind. Man mag auf diesen
e den Gründen der Organisation noch
eit hinauf nachspüren; man bleibt doch
r innerhalb der Natur, die schon or
irt ist, ohne die Wurzel der Organi
jemals zu erreichen. Deßwegen gilt
für

für den Gebrauch der Ur
die obige Antitheſis; abe
ſtitutives, ſondern als regu
und als nothwendige Ma
reuden Urtheilskraft in B
ganiſirte Weſen. Wir
jenes Verſtandesgeſetz b
Regeln der Organiſation
abſtrahiren, ſo weit unſ
hierin immer gelangen m
für den Anbau gewißer
Vervielfältigung und V
Thierarten, für die ph
menſchlichen Körpers ſel
bey jenen Regeln den co
von dem Mechanism d
Gleichwohl verfahren w
Regeln unter der Leitu
Maxime der Urtheilskr
uns der organiſirten
Abſichten; aber wir
ſelbſt organiſirend, ur
ihr Verfahren unter
Zweckmäßigkeit vor, d
liegt. Die ganze obig
teologiſchen Urtheilskra
hen, wenn nicht die
und conſtitutiv gebra
Natur zeigt Producte
griffe der Zweckmäß

men. Das ist Thatsache. Es ist aber problematisch, ob diese Technik der Natur absichtlich oder unabsichtlich sey. Wird das Eine oder das Andere entscheidend behauptet, so ist die Entscheidung dogmatisch, und dabey ist es nicht möglich, jener Antinomie auszuweichen. Die Vorstellungsart, daß alle Technik der Natur unabsichtlich sey, kann der Idealism der Zweckmäßigkeit heißen; hingegen diejenige, daß einige Technik der Natur in ihren organisirten Producten absichtlich sey, wäre der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur zu nennen.

§. 2207.

Der Idealismus der Naturzweckmäßigkeit ist entweder der der Casualität, oder der der Fatalität der Naturbestimmung in der Zweckmäßigkeit ihrer Producte. Das erstere System (der Epikureismus) leugnet den Unterschied der Technik der Natur von der bloßen Mechanik ganz ab, und nimt selbst für die Mechanik der Natur den blinden Zufall zum Erklärungsgrunde an, erklärt also nichts, nicht einmal den Schein in unserm teleologischen Urtheile. Es ist folglich widersinnlich. Das andere Sy-

stem (der Spino
mäßigkeit der N
sischen Grund,
die Substanz aus
mäßigkeit nur als
Die Zufälligkeit
in Nothwendigke
bleibt ihre Zwe
lich unerklärt;
Spinozistische A
einem transscend
tegorie beruht.
Zweckmäßigkeit d
sisch oder hype
der Hylozoism,
ben, ein nach
mögen bey, aus
zu erklären sey
Theism, und
Urgrunde des We
lich lebenden vers
die Möglichkeit e
sich nicht denken,
keit (inertia) d
der Materie aus
zur Erklärung d
terie ein mit der
stehendes lebendes
man einen Cirk
das Leben selbst e

ist. Der Theism gewährt zwar den Vortheil, daß er die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism entreißt, und eine absichtliche Causalität für die Erzeugung derselben einführt. Aber er sucht den Grund derselben ausserhalb der Natur, ohne daß vorher die Unmöglichkeit der Zweckeinheit und der Materie durch den bloßen Mechanismus derselben bewiesen wäre.

§. 2208.

Ein gemeinschaftlicher Fehler der erwähnten vier Systeme über die Beschaffenheit und Gründe der Naturzweckmäßigkeit ist, daß sie dogmatisch als Prädicate der Objecte bestimmen, was nur ursprünglicher Verstandesgebrauch in den Kategorieen ist. Nach dem kritischen Idealism bleibt man zwar beym Aufsuchen der Erklärungsgründe der Organisation immer innerhalb der Natur, und verläßt diese nie; aber da man die etwa entdeckten Erklärungsgründe immer als selbst schon organisirt, folglich unter dem Zweckbegriffe stehend, antrifft; so nimt man sie nie für absolute Erklärungsgründe der Organisation an. Die Vernunft kann nichts weiter thun, als die gesamte Natur auf ein Substrat beziehen, das zu der mit dem

Mechanism der Natur f
nisation im Verhältniße
ches Subſtrat aber kein
dem die Möglichkeit eines
turproducts eingeſehen w
welches ſeinen Erklärungs
Natur ſelbſt finden muß.
Mechanismus der Natu
Organiſation ihre Product
die Organiſation anfangs
cher, und nach und nach
Zweckmäßigkeit verwickelte
geworden zu ſeyn. Man
früheſte Organiſation noch
man muß ſie doch ſchon als
denken, und kann alſo de
Zweckmäßigkeit niemals au
Princip des Naturmechanis
es zur Erklärung der beſo
men anwendet, muß zuletzt i
logiſchen Principe untergeord
daß dieſes ſtets als Princip
den Urtheilskraft betrachtet,
conſtitutives Princip mit j
wird. Wollte man das tele
cip mit dem Naturmechanism
könte dieſes auf eine zwiefache
Entweder wird angenommen,
verſtändige Weltурſache ihrer
bey Gelegenheit einer jeden N

verschiedenen Geschlechter der in derselben sich
nischen den Materie die organische Bildung
ebe (Occasionalismus); oder es wird
ngen nommen, daß eben die verständige Ur-
che ursprünglich in die Producte die An-
agen, sich selbst zu organisiren, und folglich
uch sich fortzupflanzen, gelegt habe (Prä-
tabilismus). Durch den Occasionalism
ird die Selbstwirksamkeit der Natur, und
elthin auch alle Philosophie über dieselbe
ufgehoben. Der Prästabilism scheidet
ch wieder in zwey Unterarten. Die erste
ist die Evolutionstheorie, oder das Sy-
tem der individuellen Präformation.
Nach diesem ist jedes von seines Gleichen
ezeugte organische Wesen ein Educt aus
em ersten; alle sind ursprünglich präfor-
irt, und die Zeugung dient nur dazu, daß
ie in den präformirten Keimen liegenden
Kräfte sich entwickeln. Mit diesem Sy-
teme wird ebenfalls, wie mit dem Occasio-
nalism, alle Selbstwirksamkeit der Natur
aufgehoben, andere Gründe zu geschweigen,
welche die Erfahrung ihm entgegensetzt. Die
andere Unterart des Prästabilism ist das
System der Epigenesis, oder der generi-
schen Präformation. Nach diesem ist
das von seines Gleichen gezeugte organische
Wesen ein Product aus dem erstern, und
es werden der Natur ursprüngliche Anlagen

beygelegt, ſich ſelbſt nach
keit der Gattungen zu o
Syſtem harmonirt am
Verſtandesgebrauche un
ſo lange das Princip
der reflectirenden Urthe
dient, nicht aber conſtitu

§. 22c

Die Naturbetrachtu
ein Weſen, das nach
Principe als Endzweck
werden könte. Wir be
ſirtes Weſen als Natu
zu achten, ob es ſelbſ
Natur, oder für das N
chen zu halten ſey.
möglichen Endzwecks d
alſo nur darauf an, ob
ſelben für die reflectiren
währen könne. Weſe
Naturzwecke beurtheilt
ſen organiſirte Weſen ſe
niſirten Materie als ſo
Grund, ſie als Zwecke
durch ihre Beziehung a
bucte könte dieſe von u
beurtheilt werden. D

unter den organisirten Naturdingen das einzige, das selbst sich als Zweck zu denken, und einen Begriff vom Zwecke überhaupt zu haben, und sich der Natur als Mittels zu bedienen fähig ist. Der Mensch kann also auch nicht bloß als Naturzweck, sondern als Endzweck der Natur beurtheilt werden. Ob eine solche Beurtheilung des Menschen möglich sey, hängt von der Beschaffenheit der Zwecke ab, die er sich vorsetzt. Sind diese auf Befriedigung der Neigungen gerichtet, so ist dieselbe nicht in seiner Gewalt, sondern in der Bothmäßigkeit der Natur, und insofern kann der Mensch nicht als Endzweck der Natur gedacht werden. Auch gehörte dieser Endzweck zum Mechanism der Natur, und wäre nicht möglich; wozu noch die Vernunft komt, die dem Menschen ein ganz anderes Ziel vorschreibt; ferner die Unbestimtheit und Wandelbarkeit der Idee von Glückseligkeit, die sich die Menschen machen, und der die Natur nie genug thun kann, auch wenn sie dem Menschen ausschließlich begünstigen wollte. Der Mensch könte also bloß insofern als Endzweck der Natur vorgestellt werden, als er zu allerley Zwecken Tauglichkeit hätte. Diese ist überhaupt Cultur, und zwar entweder Cultur der Geschiklichkeit, oder Cultur der Zucht. Die

erste ist die erworbene f
des Menschen, die Zw
die er sich vorsetzt. In
ben kann der Mensch n
Natur seyn; denn der
sich dem Naturmechanism
durch künstliche Bedürfni
Auch läßt sich die Cultur
der historischen Erfahrun
Ungleichheit der Stände
gattung denken, die wieb
Hindernisse der moralische
zieht, obgleich sie auf
in manchem Betrachte be
seyn kann. Die Cultur
sittliche Freyheit, oder d
des Menschen von sinnlich
gründen. Durch diese v
allein sich über die Natur
sich selbst als Endzweck d
ten, wofür er, wenn er a
gesehen wird, auf keine
werden kann. Dieß ist
Weg, der von der Te
Glauben an eine verstän
zur Ethicotheologie, leite
lich sogenannte Physikoth
weiter, als eine misver
Teleologie. Dagegen den
gute Mensch selbst als

nubt, daß die Natur überhaupt mit sei-
m sittlichen Werthe zusammenstimmen
rde. So gelangt er mittelst dieser Re-
xion zum Glauben an Gott.

§. 2210.

Mit den bisher charakterisirten Werken
Kant's, der Kritik der reinen speculativen
Vernunft, der Kritik der praktischen Ver-
unft, und der Kritik der Urtheilskraft,
ann man die Untersuchung desselben über
ie Vernunftprincipien überhaupt sowohl
ür die Erkentniß, als für das freye Han-
eln und das Geschmacksvermögen als vol-
endet ansehen. Da von der Bestimmung
ener Principien die Aufklärung der Mög-
chkeit und Gültigkeit aller theoretischen so-
ohl als praktischen Erkentniße, und die
Entscheidung der Grenze des Gebrauchs
er Vernunft abhängt; alle sich hierauf be-
iehende Untersuchung aber transscendental
eißt; so machen deswegen jene Kantischen
Werke die Transscendentalphilosophie
us. Kant nennt zwar selbst seine Kritik
er reinen Vernunft nur eine Idee der
Transscendentalphilosophie, und daher ha-
en einige Neuere, die unter diesem Namen
ine noch höhere Wissenschaft mehr in einer

dunkeln Phantasie
deutlichen Begriffe
tigt gehalten, zu b
Kantischen Werken
und höchstens der
scendentalphilosophi
diese selbst in ihre
keit geliefert sey.
dieser Behauptung
fenheit der Kantisch
Wenn Kant selbst
Transscendentalphil
schatz dieses theils a
weil er, um nicht
manche innere Part
umständlich ausgefü
nicht bedurfte, un
durch die Entwick
benen Principien se
konten, und von me
in ihren Lehrbüchern
sophie und Commer
gänzt sind. Auch h
genheitlich, da er sei
Wissenschaftslehre
Behauptung förmlic
seine kritischen Wer
Transscendentalphilo
es in der That au
Die philosophische

sich aber nicht allein auf die Darstellung
der Transscendentalphilosophie eingeschränkt,
sondern er hat auch die einzelnen philosophi-
schen Disciplinen, zu welchen jene die Prin-
cipien liefert, diesen gemäß bearbeitet.
Wissenschaft den Anfangsgründen der Natur-
Metaphysischen Anfangsgründe der Rechts-
lehre und der Tugendlehre erhalten, wel-
cher letzteren Inhalt ich aber hier nicht weiter
erörtern kann. Neben manchen vortrefflis-
chen Aufklärungen einzelner Materien, wie
sie nicht anders von einem der tiefsten
Action und geistvollsten Gelehrten unserer
Zeit, zu erwarten war, kommen auch in
manche namentlich in der Rechtslehre,
schwerlich Paradoxieen vor, deren Wahrheit
in Beziehung vor der prüfenden Vernunft
lassen auf die Erfahrung erhär-
fanatischen möchte, ungeachtet sie von en-
ßen Anhängern und Verehrern des
Mannes blindlings angenommen,
nicht selten leidenschaftlich vertheidigt
). Zu solchen Paradoxieen gehören unter
dern in der Rechtslehre das eheliche Recht,
e es von Kant bestimt ist, und im allge-
einen Statsrecht seine Lehre vom gegen-
seitigen Verhältniße der Regenten und Un-
terthanen. Zwey andere höchst merkwürdige
Schriften Kant's betreffen die philoso-

phi-

phiſche Anthropol
innerhalb den Gr
Die erſte iſt eines
lehrreichſten Bücher
tiſchen Charakter de
die phyſiſche, intelle
politiſche Bildung d
ben ſind. Denn nu
tiſchen Charakter de
hier Rückſicht genon
der philoſophiſchen
von ihm in einem e
nicht in dem, wor
oft ſehr unrichtig,
iſt hier ein Schatz d
ſten Bemerkungen
Jeder ſtudiren muß,
und vernunftmäßige
und um wahre Leb
Ein ſchätzbarer erſt
Beytrag hierzu iſt d
herausgegebene Schr
Das Werk über die
Grenzen der Vernu
einer Philoſophie
und zwar in nächſt
Chriſtenthum, zu b
hier die Bedingungen
chen eine poſitive Rel
liche Geſellſchaft,

ck Uebung derselben ist, oder eine
che, mit den Vernunftgesetzen der
lichkeit vereinigt werden könne. Die
gion geht aus der Moral hervor. Diese
einen Glauben an Gott als moralischen
tzgeber und Richter endlicher vernünftis
Wesen, und so führt sie zur Religion.
Erkenntniß eines gesetzlichen Verhältnißes
hen Gott und Menschen, und als Got
enste, einem freyen Handeln, das jenem
zlichen Verhältniße entspricht. Eine
jve Religion kann noch äußere statutaris
Gesetze über die Art der Gottesvereh
enthalten, die, wenn sie auch dem
algesetze der Vernunft gemäß seyn
en, doch, sofern sie als auf dem unmit
ren Willen Gottes beruhend vorgestellt
en, nicht durch Vernunft eingesehen
en können, die also eine Offenbarung
ussetzen; und hierin wäre denn auch
wahre Unterschied, der zwischen der po
n Religion und der bloßen Vernunfts
ion statt finden mag, allein gegründet.
r hat nun insbesondere den Begriff
s wahren allein selig machenden Glau
, und einer durch denselben verbunde
allgemeinen Kirche, zu bestimmen ge
t. So wie aus dem politischen Natur
de der politische Stat als ein nothwen
s Bedürfniß zur Festsetzung und Sich
rung

rung der gegenseitig
lichkeiten der Bürge
aus dem moralischen
genseitigen Befehdun
cipien unter den M
einem politischen S
ein moralischer Stat
hervorgehn. Die S
ist durch die Pflich
auch für den politisch
Wohlthat. Da sie
so sind diese für all
gemeingültig und a
passen für die gesa
etwa bloß für ein e
ewig und unverände
tutarischen Gesetze
nicht für die gesamt
verbindlich zu seyn;
ein einzelnes Volk
fällig und veränder
Pflichtgesetze der u
Freyheit ihrer Gliede
übung derselben verk
dies auch einen wese
schen der Kirche als
dem bürgerlichen St
Institute. In dem
oder Mehrere, oder
gent, weil die Gese

ht der äußern Handlungen angehn, und
ce Erfüllung also beachtet, nöthigenfalls
zwungen werden kann; in dem ersteren
Gott der Regent, der zugleich Herzens-
ndiger ist, weil die Gesetze hier die innes
n Gesinnungen angehen, und also zur
eachtung und Beurtheilung der Realisi-
ung derselben, und der von dieser abhän-
nden Würdigkeit der Glieder der Kirche,
n Wesen erfoderlich ist, das die Gesin-
ungen der Menschen durchschaut. In dem
litischen State wird der Mensch Bürger,
d da die innere und äußere Sicherheit
Gesellschaft, welche den Zweck des po-
schen Stats ausmacht, durch zufällige
stände bestimt wird; so kann die poli-
he Gesetzgebung bey verschiedenen Völ-
n und bey demselben Volke zu verschie-
en Zeiten sehr verschieden seyn. Allein
dem moralischen State bleibt der Mensch,
s er seiner Natur nach ist, und da die
setze desselben die ganze Menschheit ver-
chten und unabänderlich sind, so müssen
auch bey allen Völkern und zu allen
iten dieselben seyn, und die ganze Mensch-
it zu Einem Volke Gottes verbinden.
berhaupt muß die Kirche nicht sowohl
nen Stat, der durch äußere Zwangsge-
ze regiert wird, als vielmehr eine große
Menschenfamilie ausdrücken, die unter der

Lei-

Leitung und Waltun
gütigen und gerechten
einem Jeden es frei
schaft zu jeder Zeit
sie zu verlassen.

§.

Der Begriff einer
Kirche, welche die g
schaft umfaßte, ist z
Object wird nicht i
troffen; aber er ist
speculatives Ideal,
jeder sichtbaren wirkl
ster dienen, nach we
ist. Läßt sich auch n
ein großes Volk, ob
heit, bey dem Ueber
keit, und bey dem V
Vernunftcultur, sich
Vernunftreligion verei
Individuen, oder kle
Volke, jenen Begriff
herschenden positiven
Beyspiele hiervon sind
Völkern im Einzelnen
philanthropen zu Pa
gionspartey, die sic

bloß moralischen Kirche ausserordentlich nahe
herte; und da die erste Bedingung, bey dem
gegenwärtigen Zustande der positiven Reli-
gionen und Kirchenverfassungen, eine allge-
meine Vernunftreligion und Kirche einzu-
führen, die religiöse Toleranz überhaupt
ist; so sind auch hierzu durch die Verbrei-
tung der philosophischen Aufklärung unter
den cultivirten Völkern, und durch die neu
errichteten Staatsverfassungen mehrer derse-
ben, wodurch die Religionsfreyheit begün-
stigt wird, sehr bedeutende Vorschritte ge-
than worden. Sey dem auch, wie ihm
wolle, so ist es moralisch nothwendiges Er-
fordernis für jede positive Religion und Kirche,
welche die Vernunft billigen soll; daß sie
eine Anlage in sich habe, bereinst, wenn die
Umstände und die Cultur des Volks, das
sie bisher zu ihr bekannte, es erlauben, in
die Religion und Kirche der Vernunft über-
zugehen und vor dieser gänzlich zu verschwin-
den. Daß die Menschheit im Großen sich
nicht leicht zu einer allgemeinen moralischen
Kirche verbinden wird und verbinden kann,
kann übrigens dienen, den Ursprung der
bisherigen positiven Religionen und Kirchen-
verfassungen zu erklären, und auch die Quel-
len derselben im Verhältnisse zur Vernunft
als der einzigen ächten Quelle sittlicher
und religiöser Principien zu beurtheilen.

Alle positive Kirchen,
Geschichte meldet, un
gegenwärtig kennen, vo
mohammedanische, un
sich auf Offenbarung,
sie der Vernunft in
keine, oder eine sehr u
zät einräumen. Es
für die Schwäche de
im Ganzen ein sinnlich
dig zu seyn, um ein
der zugleich Pflichtgese
Volke einzuführen, u
wirksam zu machen.
Kirchenglaube, der
Offenbarung erzeugt
muß auch jener Absich
er nicht vernunftwidr
bloß Mittel zum Zwe
und Bestärkung des
heus der Vernunft,
fern er dies ist, läßt
selben vor der Vernun
entweder stimt der p
mit der Vernunft im
oder nicht. Im er
nichts anders lehren,
er kann, sofern er vo
verschieden ist, nur tau
tarische Einrichtung

Göttlichkeit zu schätzen
das Theoretische, ist
dies ist Object der blo
davon kann Jeder alle
es sein Verstand und
bringen. Aber das
weges gleichgültig.
das Dilemma: Entr
oder ein Gebot mora
dem geoffenbarten heil
ben steht; oder es is
göttlichen Ursprungs
kunft es dafür anerken
dieses Dilemma's fül
man ihn auf die vorh
cher, namentlich die
zu Ungereimtheiten;
allen Gebrauch der V
glosen Beurtheilung sc
bietet einen blinden G
möglich mit der freye
des Menschen verträ
daß unmoralische Geb
barten heiligen Buche
kantlich dergleichen wi
ran vorkommen: wo
verpflichtet werden, di
bote anzusehen, bloß
Koran als einem geof
heiligen Buche stehn?

let man die Unechtheit des Koran, weil sein Inhalt nicht von der Gottheit herrühren kann; und daß er nicht von der Gottheit herrühren könne, folgert man wiederum daraus, weil die darin vorgetragenen praktischen Lehren dem Sittengesetze der Vernunft widersprechen. Dasselbe Kriterium, der reine Religionsglauben der Vernunft, kann also auch allein für die Göttlichkeit des Inhalts der biblischen Bücher die Regel des Urtheils gewähren. Dazu komt, daß das Sittengesetz der Vernunft an und für sich selbst, so wie jede Wahrheit, die wir durch Vernunft einzusehen vermögen, nicht minder eine göttliche Offenbarung ist, wie jedes angeblich geoffenbarte heilige Buch. Die Vernunft ist von Gott, und dieser würde also sich im Widerspruche mit sich selbst vorgestellt werden, wenn er einerseits dem Menschen mit der Vernunft ein unbedingt zu befolgendes praktisches Gesetz gegeben, und andererseits seinen Willen in einem Buche den Menschen auf eine Art geoffenbart hätte, die mit jenem Vernunftgesetze nicht verträglich wäre, oder wodurch dieses gar ganz aufgehoben würde. Entweder ist demnach eine angebliche Offenbarung nicht wirklich göttlicher Abkunft, oder sie muß im Praktischen mit der Vernunft zusammenstimmen, und diese ist also immer das oberste Kriterium

der Echtheit und Gül
fließt hieraus aber fer
Religionsglauben der
oberste leitende Princip
gung seyn müsse, sofer
nunftmäßigen positiven
gelegt werden soll. M
die gelehrte Erklärun
biblischen Bücher von
oder eigentlich theolog
scheiden, und den wis
punct richtig in's Auge
und der philosophische
sere biblischen Bücher
ausgestorbenen Sprach
ren aus einem Zeitalt
der unsrigen ganz vers
art, und Geschmack
auf die Verfassung, G
Gebräuche des Volks
gen Schriftsteller gehö
sie zunächst schrieben
Menge Redensarten,
und dem Locale des
unserm Klima frem
also überhaupt ma
Kentnisse, um ihren
richtig verstanden zu
gelehrte Auslegung d
das Geschäfft des E

andere Regeln zu beobachten, als die Re
geln der Hermeneutik, wie sie bey jedem
andern Profanschriftsteller anzuwenden sind.
Was für ein praktischer Gebrauch von den
biblischen Büchern, und der von ihm gege-
benen Erklärung derselben, zunächst gemacht
werden möchte, kümmert den Exegeten als
solchen nicht. Allein der philosophische Theo-
log soll die Bibel als Erkenntnißquelle einer
positiven göttlichen Religion betrachten und
gebrauchen. Für ihn muß also der Inhalt
derselben, insbesondre alles, was sich auf
praktische Gesetze bezieht, so beschaffen seyn,
wie es dem Begriffe einer göttlichen Reli-
gionsurkunde gemäß ist. So lange nun der
Sinn der biblischen Lehren diesem Begriffe
entspricht, ohne daß man nöthig hätte, von
der Erklärung des Exegeten abzuweichen,
ist nicht nur gar kein Grund da, diese Er-
klärung abzuändern; sondern es ist viel-
mehr Pflicht, derselben treu zu bleiben.
Wo aber der exegetische Sinn der biblis-
chen Lehren, falls die Exegese richtig ist,
der vorausgesetzten Göttlichkeit derselben
widerspricht, läßt sich die Autorität und
Würde der Offenbarung als einer göt-
lichen Erkenntnißquelle nicht anders retten,
als durch eine solche philosophische oder theo-
logische Auslegung, bei der es möglich ist,
jenen Lehren eine göttliche Abkunft beyzu-

meſſen. Das Kriterium
kann aber weder die Will
gen, noch ein myſtiſches in
ſogenanntes inneres Licht;
lediglich der reine Religion
unft ſeyn. Es iſt
zweckmäßiges Verfahren
tigen Zuſtande der geoffe
und ihrem Verhältniße
Vernunft übrig. Die Au
getzn ſoll den wahren
Bücher darſtellen; ſie
zwungen ſeyn; die Ausl
gen ſoll die Bibel als gött
poſitiven Religion darſtel
wohl in Beziehung zur
ſeyn, wenn bey der natü
die Bibel vor dem Urt
unbefangenen Vernunft
Urkunde erſcheint. De
Exegeten mit den philoſo
über dieſen Punct beruht
Misverſtande oder einer
beyderſeitigen Standortes
Exegeten thun häufig ſe
doch eifern. Indem ſie a
aus hiſtoriſchen und kriti
gen die Inſpiration mand
cher, und man darf jetzt
Bibel überhaupt, argum

Weissagungen, die Wunder, so erklären,
es die neuere wissenschaftliche Cultur
sich bringt, halten sie die Bibel an
Maaßstab der Vernunft, weil sie, wenn
die Inspiration, die Weissagungen, die
under, factisch annähmen, glauben wür-
, ihre eigene Vernunft zu compromitti-
. Was die Exegeten hier dem Bedürf-
e ihrer Vernunft und Einsicht gestatten,
gen sie auch dem Bedürfniße des Theo-
n erlauben. Es ist hier freylich ein
. kurzer Ausweg, die Göttlichkeit der
el, die, wenn sie nicht inspirirt seyn
, bloßes Menschenwerk ist, und mit ihr
positive Religion als solche ganz aufzu-
en, und mit der Sprache rein heraus-
gehen; womit denn auch die Exegeten
bst ihre Brauchbarkeit verlieren würden.
nn und darf dieses aber aus manchen
ründen zum mindesten jetzt noch nicht ge-
ehen, so muß nothwendig eine Methode
sgemittelt werden, die Bibel so zu erklä-
, daß sie als göttliche Urkunde einer pos
iven Religion betrachtet werden kann.
eses Verfahren haben auch schon die äl
n Theologen lange vor Kant beobach-
; es sind manche Dogmen aus der pos
iven christlichen Dogmatik verwiesen wor-
n, ungeachtet sich diese und jene Beweis-
llen aus der Bibel dafür anführen ließen,

weil man sie nicht mehr
zu vereinigen wußte.
neswegs als der Urhe
Auslegung der Bibel zu
iven Religion anzusehe
dem oben erwähnten A
diges Beyspiel derselb
Daß übrigens diese N
gemisbraucht werden k
neuesten Zeiten häufig
kann ihr selbst nicht zu
chen, da der Misbra
ihren wahren Werth n

§. 22

Man kann den Be
nen Vernunftreligion a
rer Hinsicht auf die Fo
sie in der Zukunft jens
die Menschen haben di
nehmen, und in ihre
gen. Bey dieser Unter
lich die Frage: Wie kan
ben der Vernunft als sold
machender Glaube werde
tig, weil die Vernunft,
beantworten strebt, sic
keit verwickelt sieht,

ung gehoben werden muß. Es ſcheint,
ß hier der poſitive Offenbarungsglaube
as mehr zu leiſten verſpricht, als der
ernunftglaube, und wenn jener dies in
: That leiſtete, ſo würden die Anſprüche
ſſelben auf einen Vorzug, und auf Un-
rordnung des Vernunftglaubens, gerecht-
tigt ſeyn. Die Vernunft lehrt zwar, daß
folgung der Pflicht aus reinem Herzen
einzige wahre Gottesdienſt ſey, und
ß Gott in einem künftigen Zuſtande nach
ſem Leben die Würdigkeit des Menſchen
t einer angemeſſenen Glückſeligkeit beloh-
n werde. Dieſer Glauben, welchen die
ernunft autoriſirt, iſt aber noch kein
lechthin ſeligmachender Glauben. Sollte
es ſeyn, ſo müßte man auch annehmen,
aß die Gottheit den Menſchen von ſeinen
Vergehungen gegen das Sittengeſetz völlig
atſündigen werde, und dieſes anzunehmen,
t man durch Vernunft nicht befugt. Viel-
ehr kann man nur dabey ſtehn bleiben:
Gott werde den Menſchen zwar nicht ganz
erwerfen in Hinſicht auf die gute Maxime
es Charakters überhaupt, aber die Folgen
einer Vergehungen und Sünden werde dieſer
uch in einem künftigen Zuſtande tragen
müſſen. Es müßte alſo noch der Glauben
inzukommen, daß geſchehene böſe Handlun-
gen vor dem göttlichen Richter rechtlich un-

ge-

geſchehen · gemach
Glauben an Go
Moralität eines
iſt, müßte auch
nung Gottes we
den, oder an die
Dieſe beyden Be
ſeligmachenden G
aus. Gleichwe
gung in der Ve
dere von der Er
barung. Hier f
gion und die geo
chen zuſammen,
Vorzug vor jen
dem allein ſeligm
weil jene, da
Erlöſung nicht
auch in Anſehun
nicht beruhigen k
der geoffenbarten
ein, ſo würde n
der Vernunftreli
aufheben; denn
bloßes Surrogat
flüſſig, wofür ſi
Theologen bisher
würde man auch
Heiligkeit des St
einen moraliſchen

dem Jeder sich auf den Glauben an die
Erlösung stützte; dieses leidet nun anderer-
seits die Vernunft auch nicht. Kant be-
gegnet dieser Schwierigkeit auf folgende
Weise: Der Glauben an Gottes Wohl-
gefallen an der Moralität des Menschen,
und der Glauben an die Erlösung, gehören
allerdings zum seligmachenden Glauben noth-
wendig zusammen. Die Nothwendigkeit
der Verbindung beyder aber läßt sich nur
einsehen, wenn einer sich aus dem andern
ableiten läßt. Entweder der Glaube an die
Erlösung hat den guten Lebenswandel, oder
der gute Lebenswandel hat den Glauben
an die Erlösung zur nothwendigen Folge.
Im ersten Falle entsteht ein Widerstreit
zwischen der geoffenbarten Religion und der
Vernunft, der gar nicht zu schlichten ist.
Denn hier wird der Glaube an die Erlö-
sung als eine mystische Kraft vorgestellt,
und dabey läuft es mit der Glückseligkeit
des Menschen im Verhältnisse zu ihrer mo-
ralischen Würdigkeit auf einen unbedingten
Rathschluß Gottes hinaus. Gott wollte,
daß diejenigen selig werden sollten, welche
den Glauben an die Erlösung hätten; An-
dere nicht. Diese Vorstellungsart kann sich
vor dem Tribunale der Vernunft auf keine
Weise rechtfertigen, ungeachtet sie ehedem
in der christlichen Kirche die herschende war,

und

und es zum Theile
man sogar auf den A
ein frommes Werk,
Feuer und Schwerdt
bekehren, weil man il
kommen dadurch die
Man muß sich folglic
henden Satze bekenne
wandel hat den Gla
zur nothwendigen Fol
ausseßung die richti
daraus, daß, wenn
niß von einer Genu
bey Gott zum Offe
gute Lebenswandel a
gung der Seligkeit
Glauben der Vernun
jenem hergehen müß
tiger Mensch kann
gen, daß der blos
an Erlösung hinreic
Sündenschuld zu be
Glaube an eine stellv
für die Menschen b
theoretischen Begri
Seligkeit nothwendi
Entsündigung vor
uns nicht anders t
chen. Hingegen
guten Lebenswandel

kp zur Seligkeit, ist praktisch und rein mo-
alisch. Das sich hierauf beziehende Gebot
st unbedingt. Der Mensch muß also von
er moralischen Besserung des Lebens an-
ngen, als der obersten Bedingung, unter
elcher allein ein selig machender Glaube
ratt finden kann. Der Offenbarungsglaube
ingegen als ein historischer fängt mit Recht
on der stellvertretenden Genugthuung für
ie Menschen bey Gott an. Weil er aber
as Vehikel des reinen Religionsglaubens
er Vernunft ist, in welchem letztern der
gentliche Zweck liegt; so muß bey den
Menschen das Princip des Thuns den An-
ng machen, und das des Wissens oder
s theoretischen Glaubens nur die Beför-
gung und Vollendung jenes bewirken.
ach dieser Erörterung lassen sich auch die
orwürfe leicht beurtheilen und würdigen,
lche in Ansehung dieses Puncts von jeher
n Philosophen von den dogmatischen
heologen, und umgekehrt diesen von je-
n gemacht sind. Diejenigen, welche den
lauben an die Erlösung zur obersten Bed-
ngsbedingung machen, rechnen diesen Glau-
n zur Religionspflicht; denn eine Pflicht
erhaupt muß doch in aller Religion das
rste seyn; dagegen den Glauben an das
Wohlgefallen Gottes an dem guten Lebens-
andel der Menschen, sofern dieser alsdenn

von

von einem höhern Einf
ſtellt wird, rechnen ſie z
erklären die Philoſopher
nennen es gottesdienſtl
Diejenigen, welche die
guten Lebenswandels zu
bedingung machen, erkl
nugthuung wegen der
eine bloße Gnadenſach
guten Lebenswandel zu
ben. Der Menſch mu
deln, wenn er auf die
ſpruch machen will. D
logen naturaliſtiſchen
Namen dieſe Vorſtellu
verdient, daß ſie im
wahre Religionsglaube
nunft-gültig ſeyn kann.

§. 22

Nachdem die Nat
nunftreligion und ihr
fenbarten Religion beſ
hiſtoriſche Problem üb
her mit derſelben unter
und wie es dermalen i
ſtehe? Es iſt ein eige
des poſitiven Kirchen

uß er wandelbar und veränderlich ist, und
n Princip in sich enthalten muß, dereinst
anz mit der reinen Vernunftreligion verei-
igt zu werden. So lange dies nicht ge-
hehen ist, kann man eine Kirche, die auf
nem historischen Offenbarungsglauben be-
ht, eine streitende Kirche nennen; denn
e muß es sich immer gefallen lassen, daß
re Lehrsätze angefochten werden, eben weil
e wandelbar und veränderlich sind, und sie
uß also auch immer zum Streite gegen
ese Anfechtung bereit und gerüstet seyn;
eßwegen auch die Polemik vorzugsweise
einer besonderen theologischen Disci-
lin erhoben wurde. Sie wird erst dann
riumphirende Kirche, wenn sie ganz zu
em rein moralischen Religionsglauben
bergegangen ist. Aus diesem Gesichts-
uncte betrachtet ist die Geschichte aller
ositiven Religionen die Geschichte streiten-
er Kirchen, deren eine die andere ver-
rängte. Die heydnischen Religionen kön-
en hier nicht interessiren. In diesen er-
cheint die Gottheit nur als ein menschen-
hnlicher Despot, der nur durch äußere
Ehrenbezeugung, knechtische Gebräuche,
Opfer, Feste, Spiele, geschmeichelt, oder
auch versöhnt seyn will, damit er den
Menschen kein Leid zufüge. Daß bey der
Religion alles auf moralischen Dienst ver-

Gottheit ankomme, davo
ker des Alterthums, und
heydnischen Völker kau
Ahndung. Man kann
Zeitalter der Kindheit de
schengeschlechts nennen,
zwar Religionsgegenstänt
ten oder kennen, aber v
sinnliche und falsche Be
erste Religion, von we
meldet, und die für die
schung wichtig seyn mag
Sie hat zwar vor de
so viel voraus, als m
einbildet; aber sie ist
merkwürdig, weil sie zu
lichen hergieng, und die
Ursache der Entstehung
Kirche betrachtet ist da
ein politisches Institut,
Religionsverfassung. I
betreffen bloß äußere H
bräuche, und sind von
daß auch jeder weltli
Zwangsgesetze vorschreib
Gebote sind zwar ethisch
oder die Vernunft erke
sche Pflichten; aber in
gion wird bloß auf äuße
selben gedrungen, nicht

lische Gesinnung. Alle Folgen der Erfül-
lung oder Uebertretung der Gebote des Ju-
denthums sind auf das gegenwärtige Leben
beschränkt. Die Propheten versprechen den
Frommen zeitlichen Seegen Gottes, und
drohen den Lasterhaften mit zeitlicher Strafe.
Ohne einen Glauben an einen künftigen Zu-
stand moralischer Vergeltung findet aber
kein wahrer Religionsglauben statt. Der
Gesetzgeber der Juden, wiewohl er als
Gott selbst vom Moses vorgestellt wird,
scheint auf den Zusammenhang der Erfül-
lung oder Uebertretung seiner Gebote mit
einem künftigen Zustande gar nicht haben
Rücksicht nehmen zu wollen, zum Beweise,
daß er nur einen politischen Stat in der
Form einer Theokratie, nicht eine morali-
sche Kirche bey den Juden zu stiften den
Zweck hatte. Das Judenthum schließt end-
lich das ganze übrige Menschengeschlecht
von seiner Gemeinschaft aus. Es betrach-
tet seine Glieder als ein von Gott auser-
wähltes Volk, das sich durch ihm von
Gott ertheilte Vorrechte auszeichne, wel-
che nie die Vorrechte anderer Völker seyn
werden können. Die Geschichte des-
selben macht also nicht einmal eine zum
Zustande der allgemeinen Kirche gehörige
Epoche aus; da es kein Princip in sich hatte,
für die allgemeine Kirche zu werden, noch we-

niger sie selbst war. T
Offenbarungsglaubens,
hat, allgemeine Kirche
demnach vom Urspru
thums anheben, das
Grundlage erbaut wa
totale Revolution in
stande des größten Th
nach und nach bewirkt
Stiftung des Christe
sentlichen dieses: Je
Evangeliums, kündigt
dischen vom Himmel
schafft, wie es einer
dig war, den Wahn
äußere Gebräuche der
erklärt den moralisch
allein selig machenden
seine Lehre, sein Leb
verschuldeten und
Tode, in seiner Pers
wohlgefälligen Mens
kehrt er wieder zum
nen Jüngern läßt er
zurück. Er sagt ih
rung an seine Lehr
dienst, Wirkungen
ernstlich moralischen
solle. In diesem St
Jüngern bleiben bi

Sowohl diese Thatsachen, als auch andere noch dahin gehörige, z. B. von der Auferstehung Christi, von der Himmelfahrt, von den Wundern, wodurch die Autenthicität jener Thatsachen bewährt wird, machen den christlichen religiösen Geschichts- und Offenbarungsglauben aus. Diese müssen sowohl durch Gelehrsamkeit beurkundet, als auch ihrer Bedeutung nach bestimt und gesichert werden. Jene neue von Christus verkündigte Religion hat sich als Offenbarungsglauben verbreitet, wiewohl sie nicht gleich anfangs das war, was sie hätte seyn sollen, und es in den nächstfolgenden Jahrhunderten noch weniger gewesen ist. Die ältere Kirchengeschichte, und noch mehr die des Mittelalters zeigen, daß man immer noch die Natur eines wahren Religionsglaubens verkannte; daher man auf theoretische Lehren und den Glauben an dieselben einen so hohen Werth legte, und Menschen verketzerte, oft mit dem Tode bestrafte, die sich von der Wahrheit jener Lehren keine Ueberzeugung abgewinnen konten. So lange dies geschah, und man nicht einsah, daß alle wahre Religiosität auf Sittlichkeit des Herzens hinauslaufe, konte selbst die christliche Kirche sich nicht für die wahre halten, und wenn sie es that, war es eine ungegründete Anmaßung. Man erwäge nur den

Zustand des Papismus
tion, und nur die einzig
vom Ablaße. Welch' e
Idee ist das behauptete
die Befreyung des Mens
lichen künftigen Sündens
im Namen Gottes verka
mit es dem Oberhaupte
Mitteln zur ärgerlichsten
Eine so enorme Ausar
lehre mußte nothwendig
Vernunft empören und
ligionskrisis durch die
führen. Nach der
das protestantische Ch
das katholische, wiewo
größerer Entfernung,
ren Kirche immer meh
kann sicher behaupten,
Jahrhundert, hauptsä
Hälfte, ein helleres L
errungen habe, als ir
gehenden. Daß das
Christenthum der Ver
und die Anlage enthäl
moralische Religion i
schon aus folgenden
auf's deutlichste erker
Grundsatz billiger A
theils über die Bib

Offenbarung heißt, angenommen. Es hält also nicht jeden Buchstab der Bibel für göttlich; - es unterscheidet das Historische und Theoretische gänzlich von dem Praktischen, und gestattet über jenes ein freyes Urtheil; sogar die so wichtige Frage: ob und wie die Bibel durch Inspiration geoffenbart sey, von deren Entscheidung Alles abhängt, überläßt es Jedem nach seiner Einsicht und Ueberzeugung zu beantworten; es dringt also Niemanden den Glauben an die Göttlichkeit der Offenbarung auf, und zwingt nicht dazu. Der politische Stat darf diese liberale religiöse Denkart nicht hindern und unterdrücken, wiewohl er Maaßregeln anwenden kann, damit nicht die Freyheit des Urtheils in Frechheit und Muthwillen ausschweife. Freylich ist das obige Merkmal des heutigen Zustandes des protestantischen Christenthums nicht überall auf gleiche Weise sichtbar; aber es ist es doch in mehreren Ländern, z. B. im nördlichen Deutschland, und es ist zu hoffen, daß die vernünftige Religionscultur immer steigen, und sich weiter ausbreiten werde.

II. Das protestantische Christenthum erklärt den Glauben an die Erlösung nicht für den allein selig machenden; es setzt vielmehr das Wesen der Religion, wie es die Vernunft verlangt, in die Moralität, und nimt nur unter Bedingung derselben den Glauben an

die Erlösung als Gnade
heit zu Hülfe. Hierdur
sondere fähig, mit der re
ligion nach und nach in
zu fließen. III. Den äu
monien und Gebräuch
protestantische Christenthu
tel zur Beförderung der
des wahren Gottesdien
aber keinesweges die Re
allein ein, sondern eifert
und fodert von dem
Menschen als nothwend
sche, reine und lautere
gens, Verehrung Gotte
der Wahrheit. IV. En
Merkmal des protestantis
und ein Beweis seiner
eine unwandelbare allge
den, ist, daß es Toler
Der protestantische Chr
andern Religionsverwan
türlichen Feind ansehen
mit dem ganzen Mensch
dert. Der Jude ist i
der Mohammedaner un
Secirer, wie der and
daß sie rechtschaffene M
Symbol ist: Wir diene
jeder dient ihm freylich a

ste sind zufrieden, wenn wir nur in der
Hauptsache, in der Uebung der Pflicht, über-
instimmen. Selbst der unmoralische Mensch
kann zwar nie seine Billigung und Achtung
erwerben; aber hat doch Anspruch auf seine
Schonung und Hülfleistung. Die Völker
Gemach, welche auch durch ihre positive Re-
ligion zu einer so vernünftigen religiösen
Art zu denken und zu handeln angeleitet
werden, haben grosse Ursache, sich ihres Lo-
os zu freuen. Sie haben auch grosse Ur-
sache, dies theuer errungene Kleinod zu be-
wahren. So sehr jedes Individuum derse-
ben, das auf die religiöse Cultur unmit-
telbaren oder mittelbaren, nähern oder ent-
fernten Einfluß hat, verhüten muß, daß
seine Mitbürger nicht wieder in Dummheit,
Aberglauben und religiösen Wahn zurücksin-
ken; so sehr muß es auch verhüten, daß
die Religionsfreyheit nicht Zügellosigkeit, frey-
che Spötterey, Unsittlichkeit erzeuge und
gefährliche. Dem Religionslehrer ist auch
eine empirisch-praktische Regel zu empfeh-
len, daß er den religiösen Offenbarungs-
glauben so lange in seiner Autorität erhalte
als er nicht vernachlässige, als diejenigen, wel-
che er zu bilden hat, noch eines solchen Ve-
hikels bedürfen. Der Lehrer auf einer Uni-
versität hat hierin ganz andere Maximen
der Klugheit zu befolgen, als der Prediger

in einer Stadt, und i
dere, als der Prediger a
der Sittlichkeit dürfen ?

§. 2

Auch mehrere ein
Kant's über Gegenstä
haben für die Wissens
Interesse, und keine
Freunde dieser völlig
Unter den älteren, d
nung seiner neuern
ihm verfaßt und hera
die wichtigsten seine
Theorie des Himmel
gen über das Schöne
die Menschenracen;
ihm dafür gehaltene) e
des Daseyns Gottes.
seinen Hauptmomente
liche ist in dem Wir
eine Bestimmung ode
geben. Ohne ein
könte also kein Mögl
Dasjenige Wirkliche,
Möglichkeit aufhebt,
wendig. Nun ist abe
Wirklichkeit nicht.

eyn und ihren Eigenschaften zufällig und veränderlich, und könte also aufgehoben werden, ohne daß damit zugleich alle Möglichkeit aufgehoben würde. Es muß demnach eine absolute Wirklichkeit existiren, die in ihrem Daseyn und ihren Eigenschaften schlechthin nothwendig ist, also nicht aufgehoben werden kann, und diese ist Gott. Durch die Kritik der reinen speculativen Vernunft hat auch dieser Beweis des Daseyns Gottes seine Gültigkeit verloren. Diese beruht auf der Voraussetzung, daß die Welt in ihrem Daseyn zufällig und veränderlich sey, was sich zwar wohl von der Sinnenwelt, nach den subjectiven Gesetzen unsers Erkentnißvermögens, aber nicht von der Welt als Dinge an sich behaupten läßt. Von den neueren Abhandlungen will ich hier nur vorzugsweise des Versuchs über das Mislingen aller Theodicäen erwähnen. Kant zeigt darin die Gründe, warum keine Theodicäe befriedigend sey, und dieser Gegenstand überall nicht durch Vernunft auf eine ihr völlig genugthuende Art erklärt werden könne. Aber vielleicht ist es eben dies Problem, dessen Unauflösbarkeit aus Kantischen Principien auf die Schwäche des Kantischen Systems, so wie des moralischen Theismus überhaupt, hinweist. In einigen der neuesten Aufsätze

Kant's

Kant's heme
müthige Emp
und Gebrechl
eine gewiße L
Denkkraft, di
Alters bey d

Die Schrift
seiner Phi
sind folge
Riga 178
ebendas.
genden A
gomena
physik, d
können; S
zur Meta
Metaphy
wissenschaf
der prakti
Kritik de
Die Reli
bloßen Ve
Metaphy
lehre; ebe
sische An
ebendas. 1
Rechtslehr
unter dem
Sitten in
8. — Ant
Eine latein
mangelhaft
enthält, ist
Opera ad
latine *Fri*

Lipz. 1796. 97. 8 Eine treffliche lateinische Uebersetzung der metaphysischen Rechtslehre haben wir dagegen von Hrn. König erhalten; so wie auch eine sehr gut gerathene Probe einer lateinischen Uebersetzung der Prolegomenen von Hrn. Kunhardt. Die älteren Schriften Kant's und seine zerstreuten Aufsätze sind gesammelt unter dem Titel: J. Kant's sämtliche Schriften; Königsberg und Leipzig 1797. 98. 4 B. 8. Eine neue Ausgabe derselben, von Kant selbst durchgesehen, hat Hr. Prof. Tieftrunk besorgt.

§. 2215.

Die Kritik der reinen Vernunft blieb ch ihrer ersten Erscheinung eine Zeitlang emerkt, und der größere Theil selbst des losophischen Publicums, der sich in seis Eklekticismus gefiel, ahndete die Revo- on der Philosophie nicht, die bald hers durch dieselbe und die auf sie folgenden tischen Werke bewirkt wurde. Die alls einere Aufmerksamkeit ward zuerst auf ingelenkt durch eine treffliche Analyse Inhalts in der allgemeinen Literaturng, und durch Reinhold's Briefe über Kantische Philosophie im Deutschen kur. In diesen letztern wurden theils bisherige Zustand der Philosophie, ihre ngel und Bedürfnisse, mit Deutlichkeit und

und Eleganz dargestellt
zu zeigen, daß jenen M
nißen durch die Kantis
und genug gethan wer
mus für das neue Syst
mit ihm mehr andere v
drückten, gewann ihm
ger, und munterte wen
zu studiren. Es kam
auf Prüfung des Sy
mehr nur auf das richt
selben. Was das letzt
nicht nur die Gegenständ
rigkeiten dar, zumal z
Popularisiren philosoph
ches zur Mode geworf
vom angestrengtern De
schaftlicher Genauigkeit
wöhnt hatte; sondern
tische Darstellungsman
nologie, mußten das
in den Kantischen We
genden originalen ph
gar sehr erschweren.
sich auch eine Men
in den Schriften dere
Gegner der Kantische
traten; so daß fast a
Widerlegung dieser
und seiner Anhänger

aß die Einwürfe der Gegner auf Misver-
ständnißen beruhten. Nach und nach wurde
zwischen der Sinn des Systems immer
larer; man gieng von dem Bemühen des
loßen Verstehens, und von dem Streite
ber Verstehn und Misverstehn desselben,
u einer ruhigeren unbefangeneren Beur-
heilung fort; und es offenbarten sich den
hilosophischen Forschern auch bey ihm
chwache Seiten, die man im ersten frohen
Triumphe über das endlich gefundene Kleb
od der Wahrheit gar nicht bemerkt, gar
icht vermuthet hatte. Die Achtung für
en philosophischen Geist des Urhebers
er Kritik der reinen Vernunft hatte je-
och bey seinen Schülern einen so hohen
Grad erreicht, daß sie ihn kaum eines
rrthums fähig hielten; sie befürchteten
ch immer bloße Misverständniße, und
agten es nicht, sich ihre eigene Skepsis
cht zu verdeutlichen, oder gar damit laut
werden. Im Gegentheile, sie suchten jene
chwächen des Kantischen Systems wegzu
rünfteln, oder dieselben auf irgend eine
t zu bemänteln, oder sie beruhigten
bey dem, was ihnen unleugbar wahr
len, und erwarteten die Aufklärung
d Begründung deßen, was noch der
fklärung und Begründung bedurfte, von
weiteren Entwickelung und Vervoll-
kom-

kommung des Systems.
gegen die Kantische P
welchen sich die meisten
Widersacher im Wesentlich
daß sie den Idealismus le
Realität aufhebe, und d
liche Erkentniß in subjec
wandle. Die Kantisch
sich dieses Arguments an
terscheidung zwischen dem
ten Idealismus, und dem
ten transscendentalen
Kantische System solle b
die Erkentnißprincipien
Vernunft gegeben seyn,
die Möglichkeit und G
erkentniß abhänge, un
stand der Natur ihre
nicht aber umgkehrt die
Verstande offenbare; all
welche nach den Prin
erkannt werde, sey kein
geben, sondern sey i
ausser uns und unabhä
ten, wiewohl dieses D
Erkentniß = X sey.
Erfahrung ihrem Rea
nicht durch das Kanti
ben werden; und da
weg, daß es idealistis

des Wortes sey. Die Gegner fanden zwar auch die Unterscheidung des gemeinen und transscendentalen Idealismus logisch gegründet, nur nicht ihre Skepsis dadurch beschwichtigt; das Ding an sich war genau besehen unvorstellbar; sie wurden indeßen durch die Kantianer überschrieen, das Ding an sich sey eben deßhalb Ding an sich, weil es unvorstellbar sey; es sey nichts desto weniger = X und nicht = O. Reinhold glaubte der Kantischen Philosophie hierbey zu Hülfe kommen, und sie von einer Seite, wo sie mangelhaft schien, ergänzen zu können. Die Kritik der reinen Vernunft hebt gleich mit den Principien der sinnlichen Anschauung an, und schreitet von diesen zu den Principien der Begriffe und Urtheile. Die Anschauungen aber und die Begriffe und Urtheile stehen unter dem gemeinschaftlichen Gattungsbegriffe der Vorstellung. Dieser war von Kant vorausgesetzt, aber nicht entwickelt worden, und doch schien eine Entwickelung desselben im Geiste der Kritik der reinen Vernunft und in Verbindung mit derselben nöthig zu seyn, um diese zu verdeutlichen. Die Untersuchung versprach auch, die Objectivität der Dinge ausser Zweifel zu setzen, und das Verhältniß des Dinges an sich zu unserer Erkentniß völlig aufzuhellen. Reinhold gab also eine neue Theorie des

Vorstellungsvermögen
zugleich als eine Element
stellte. Bey der Vorstel
Bewußtseyn unterscheiden
Subject, ein vorgestellte
Vorstellung (Idee) in uns
in uns muß etwas entha
das Object auſſer uns
correspondirt, einen Gel
dig überhaupt ein Mannid
Die Idee muß aber aud
was sich nothwendig au
zieht, und den Stoff mi
Verbindung setzt, eine F
dig Einheit seyn muß.
entsteht also dadurch,
Einheit des Bewußtsey
benen mannichfaltigen
Auſſer dieser Bestimmun
Vorstellung überhaupt,
Theorie des Vorstellung
ein Commentar zu der
tarlehre in der Kritik d
zu betrachten. Dieses
damals sehr beliebten L
sophie zu Jena, erregt
und ward anfangs enth
Aber bey genauerer Unte
dadurch gewonnen; viel
Kantischen Systeme ang

mus dadurch noch auffallender geworden. In einer geistvollen und scharfsinnigen Schrift: Aenesidemus, oder über die Fundamente der Reinholdischen Elementarphilosophie, ward dargethan, daß diese angebliche Elementarphilosophie ihre Ansprüche nicht bewähren könne, und daß aus dem Begriffe der Vorstellung die Realität der Objecte nicht erwiesen sey, da die Vorstellung freylich auf ein Object sich zu beziehen scheine, aber auch nur scheine, und es eben zweifelhaft sey, ob dieses einen bloß subjectiven oder objectiven Grund habe. Reinhold, ein edler unparteyischer Wahrheitsforscher, hat auch späterhin selbst die Unzulänglichkeit seiner neuen Theorie des Vorstellungsvermögens für den beabsichtigten Zweck anerkannt.

§. Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie. Th. I. 1790. Der folgende betrifft die praktische Philosophie. — Ebendess. Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens; Jena 1789; neu abgedruckt 1795. — Ebendess. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständniße der Philosophen; Jena 1790. — Ebendess. Ueber das Fundament des philosophischen Wissens; Jena 1791. — Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold gelieferten Elementarphilosophie 1792.

§. 221

Je allgemeiner und
fung des Kantischen Syst
seinem theoretischen, son
seinem praktischen Theile
ter und kräftiger wurden
der Gegenpartey, und de
den Anhängern desselben
Man kann die dem K
zum Theile von seinen el
Vertheidigern, vorgewor
folgende Hauptmomente
Auch nach der Kantischen
Felde der theoretischen
die Skepsis übrig, wie
unserer Erkenntniß mit
erklären sey; da einerseit
philosophirenden Vernun
andererseits der Realism
gengesetzte System, durc
losophie ganz aufgehob
postulirt zwar ein Ding
ist ein ganz leerer und
der durch die von ihm
menen Erkenntnißprincipi
nichtet wird, so daß in
Kantische System mit si
spruche steht. Nach Kan
Größe, Realität, Sub

Causalität, Gemeinschaft von Theilen zum Ganzen, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Wesen, Schein, Kraft, Thun, Leiden, Ruhe, subjective Principien unserer Sinnlichkeit und unsers Verstandes, die keinesweges den Dingen objectiv angehören. Was ist also das Ding an sich, welches Kant postulirt, und auf welchem in seinem Systeme so viel beruht, wie die von ihm behauptete objective Realität der Erkenntniß, die Erklärung der Freyheit, die Auflösung der kosmologischen Antinomieen der Vernunft, wenn es objectiv nirgends und niemals ist, wenn es keine Größe, keine Realität hat, weder Substanz noch Accidens, weder Ursache noch Wirkung, weder Theil noch Ganzes, weder möglich noch unmöglich, weder positiv noch negativ, weder nothwendig noch zufällig; wenn es nicht Wesen, nicht Schein ist; wenn es nichts thut, nichts leidet, auch nicht in Ruhe ist? Diese Frage kann gar nicht beantwortet, und nur durch einen Machtspruch abgelehnt werden. II. In dem Kantischen Systeme der Philosophie wird absolute systematische Einheit und Vollendung vermißt. In der theoretischen Philosophie findet eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Denken und Wissen statt, die sich auf die letzten Prin-

Erörterung erſt über die
ſcendentalphiloſophie das
breitet, und die nöthigen
geliefert haben würde,
nicht erörtert worden.
Hauptvermögen des menſ
die theoretiſche und die pr
neben einander geſtellt,
eines jeden beſonders auf
der ſpeculativen, und die
ſchen Vernunft, ſind gan
ohne Verbindungsgrund.
oft ein, die Vernunft
abſolute Einheit; nur
wie ſie es ſey und ſeyn k
dem ſogenannten Prim
Vernunft geſagt hat, b
praktiſche Vernunft das
mögen des Menſchen ſey
Intereſſe desſelben ausd
iſt denn das oberſte Int
ein praktiſches? Worin
Verſchiedenheit zwiſche
praktiſcher Vernunft?
zur Einheit, ſo daß ſi
lut vollendetes Syſtem
cipien ſtützen kann?

Salomon Maimon's
gen über den menſch
höhere Erkenntniß u
Leipzig 1797.

§. 2217.

Durch die Bemerkung, daß das von Kant in seinen Werken über die Prinzipien des Erkentnißvermögens vorausgesetzte Ding an sich ein leerer und nichtiger Begriff sey, wurde ein tief denkender scharfsinniger Anhänger desselben J. S. Beck, Professor der Philosophie zu Halle, gegenwärtig zu Rostock, veranlaßt, die kritische Philosophie überhaupt auf eine eigene Art darzustellen, und diese Darstellung als die einzig wahre zu empfehlen. Nach derselben wird das Ding an sich schlechthin exterminirt; es ist bloß das Gemüth, durch welches das Daseyn und die Eigenschaften der Dinge bestimt werden; alle Realität in der Erkentniß beruht auf unserm subjectiven ursprünglichen Vorstellen und den Gesetzen desselben. Man misversteht das Kantische System seinem Geiste nach durchaus, wenn man dem Urheber desselben die Meynung von der wirklichen Existenz der Dinge an sich ausserhalb unsers Vorstellungsvermögens beylegt, gleichsam als ob sich diese vor uns versteckten. Sonach erschien das Kantische System hier völlig idealistisch. Es ist nichts wirklich ausser uns vorhanden; sondern Alles, was uns als ausser uns erscheint, gründet sich nur auf unser Vorstellen

und Denken, und besteht
sem und durch dieses.
leugnen, daß diese Ausleg
nicht dem Buchstabe, doch
Kantischen Systems völlig
Fichte urtheilte mit Recht,
den wahren Sinn jenes
Führt man inzwischen das
mus zurück, so ist das
ob man es vor dem Tri
den Vernunft verurtheilt
bey dem Idealismus nich

Eine kurze sehr zweckmä
Beck's Darstellung des
findet man in dessen Le
der critischen Philoso
Ein ausführlicheres
Einzig möglicher St
theilung der kritischen
dieses Titels hat Rein
Auslegung des Kriticis
Standpunctsphiloso

§. 221

Nach den bisherigen
Kantische System völlig
gegen die Einwürfe der
tigen, schien dieser Zwe
einen Versuch erreicht
der darauf gerichtet wär
mit dem Realismus zu

liche Existenz von Aussendingen zu be-
en, und zugleich darzuthun, wie diese
, mit bestimten Merkmalen, und nach
mten Gesetzen gedacht und erkannt wer-
mögen; der ferner darauf gerichtet wäre,
Denken und Wissen, und die theore-
e Philosophie mit der praktischen, in
em Principe zu vereinigen. Als ein
er Versuch ist die sogenannte Wissen-
ftslehre von Johann Gottlieb Fichte,
em Professor der Philosophie in Jena,
betrachten; denn dieser Schriftsteller
te anfangs gar nicht daran, das Kan-
e System zu widerlegen; sondern er
lte vielmehr es nach seiner wahren Be-
tung aufhellen, ergänzen und bestätigen.
versicherte auch deßwegen in einem sehr
scheidenden Tone, daß man bisher nicht
mal eine leise Ahndung von dem gehabt
e, was Kant eigentlich in seinen kriti-
n Werken habe sagen wollen, und daß
Wissenschaftslehre erst den Schlüssel lie-
n werde, um in das Geheimniß einzu-
ngen. Zuerst bestimte er den Begriff der
ilosophie überhaupt als einer Wissen-
aftslehre. Soll nehmlich die Philoso-
ie eine systematische Wissenschaft seyn,
muß sie einen Grundsatz haben, der durch
selbst gewiß ist, und andern zu ihm
örigen oder aus ihm herzuleitenden Sätzen

Se-

Gewißheit mittheilt. Ein
enthält zweyerley: a) e
ich weiß (Object, Stoff
etwas, was ich von d
(Form des Wissens). Z. B
sind A und B das Object
als einander gleich gesetzt
Form des Wissens. D
Wissenschaft muß also a
Form ausdrücken. Die
Grundsatzes liegt darin,
und seine Form nothwen
passen. Hier erheben sich
gen: Wie kann es eine
Wissenschaft geben, der du
wiß, und eben daher fähl
cip der Wissenschaft zu seyn
gründet sich der nothwendig
schen Gehalt und Form in
und doch auch die nothw
beyder? — Wie kann e
satz andern Sätzen, die d
schieden seyn müssen, G
len? — Es erhellt, do
nicht abzulehnenden Fragen
eine Wissenschaft der Wisse
senschaftslehre, geben m
erst eingesehen werden kan
Wissenschaft möglich und
Wissenschaftslehre ist der

rauf gerichtet, die Möglichkeit von Grund-
hen dem Gehalte und der Form nach
erhaupt darzuthun, dann die höchſten
rundſätze ſelbſt für alle Diſciplinen zu be-
mmen, und ſo den ſyſtematiſchen Zuſam-
nhang alles menſchlichen Wiſſens zu be-
inden. Die Wiſſenſchaftslehre iſt ſelbſt
eder eine Wiſſenſchaft; ſie muß ein
incip ihres Gehalts und ihrer Form ha-
; ſie muß alſo zunächſt ſich ſelbſt recht-
tigen. Hier iſt aber zu bemerken: Das
incip der W. L. kann nicht aus ihr ſelbſt
wieſen werden. Denn jeder Beweis ſetzt
höheres Princip voraus, aus welchem
wieſen wird; wo kein ſolches höheres
rincip gegeben iſt, da iſt auch kein Be-
eis möglich; über den Grundſatz der W.
aber giebt es kein höheres Princip; er
ſt ſoll der höchſte Grundſatz ſeyn, und
es Erweisliche begründen; auf ihm ſoll
es Wiſſen und Beweiſen beruhen; alſo
nn er nicht aus der W. L. ſelbſt erwie-
n werden. Er läßt ſich aber eben ſo we-
g aus irgend einer anderen Wiſſenſchaft
weiſen; denn es iſt vorher angenommen,
ß alle andere Diſciplinen von der Wiſ-
nſchaftslehre abhängen; demnach iſt die
W. L. das Höchſte; die übrigen Diſcipli-
n ſind das Niedere dem Höchſten Unter-
ordnete; das Höchſte läßt ſich niemals

aus

aus dem Niedern er
willkührlich eine Dis
welcher die Wissenscha
den könte und sollte,
senschaftlehre seyn, u
entstände aber die Fra
her jene erweislich w
ist folglich: Die Wiss
haupt durch sich selbst
gültig; oder sie ist W.
ist; obgleich sich logis
Bedingung in's Unend
aber nie realisirt werd
ist nur von Einem de
Form nach unbedingtem
gewesen; es lassen sich a
sätze denken, deren einer
bedingt wäre, nicht dem
andere dem Gehalte nac
der Form nach; hierdu
möglichen höchsten Gru
erschöpft seyn; wobey ab
sen ist, daß die beyden
unter dem höchsten Grun
schaftslehre stehen, und
seyn müßten, als welche
luten Gehalt und die absol
menschliche Erkentniß ausd

§. 2219.

Was Fichte bey seinem vorerst hypothetischen Begriffe der Wissenschaftslehre supponirt, ist, daß im menschlichen Wissen wirklich ein System sey, so daß die Erkenntniß von einem Grundsatze ausläuft, und wie ein Ring in diesen Grundsatz wieder zurückläuft. Dieses muß nothwendig postulirt werden. Denn giebt es kein System der Art, so ist alles menschliche Wissen ohne Grund, und die gesamte menschliche Erkenntniß ist eine zufällige Rhapsodie. Ob aber das System des menschlichen Wissens ein bloßes Postulat sey, oder wirklich existire; davon können wir uns vorher, ehe die Wissenschaftslehre in der That zu Stande gebracht ist, nicht überzeugen. Ferner, wenn sich alle übrige Wissenschaften zur Wissenschaftslehre verhalten, wie das Begründete zu seinem Grunde, so erhebt sich die Frage: Woran sich erkennen lasse, daß die Wissenschaftslehre alle möglichen Disciplinen umfasse? Die Antwort ist: Daran, wenn sich erweisen läßt, daß der Grundsatz der W. L. erschöpfend, und daß kein anderer, als der aufgestellte, möglich sey. Ein Grundsatz ist erschöpfend, wenn er auf alle aufgestellte Sätze führt, und alle wiederum auf ihn zurückführen. Ob dies wirklich bey dem

dem Grundsatze eines wissen
stems der Fall sey, läßt sich
Art darthun: a) wenn im g
kein Satz wahr seyn kann, so
satz falsch ist, und kein Satz
der Grundsatz wahr ist.
dieses Merkmal nur negativ
möglich, daß diese Bedingu
und der Grundsatz wäre d
schöpfend; der Beweis darf
gativ, er muß auch positiv
b) Der Grundsatz wird als
kannt, wann der letzte Sa
er führt, er selbst ist; denn
Kreis des Wissens vollend
halb demselben kann kein A
stiren. Gesetzt indeßen, ei
von der Beschaffenheit, daß
der Erkentniße vollendet, s
noch nicht bewiesen, daß d
Wissen überhaupt, nicht
stem betrachtet, durch th
Um dies zu beweisen, müß
alles menschliche Wissen sey
System. Dies könte gleich
ders her bewiesen werden,
vorher erwähnten Grundsa
Hier offenbart sich nun ei
der Satz A erster und abs
des menschlichen Wissens

menschlichen Wissen ein einziges System; denn dies folgt aus dem Satze A, der das System vollendet und begründet: Dies ist die eine Hälfte des Cirkels. Da nun im menschlichen Wissen ein einziges System seyn soll, so ist der Satz A, der wirklich ein System begründet, Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt, und das auf ihm gegründete System ist eben jenes einzige System des menschlichen Wissens. Dies ist die andere Hälfte des Cirkels. Man beweist demnach aus dem Grundsatze die Existenz eines einzigen Systems des menschlichen Wissens, und wiederum aus dem einzigen Systeme die Existenz des Grundsatzes. Fichte behauptet, daß dieser Cirkel eben so unschädlich, wie unvermeidlich sey. Vielmehr es werde aus ihm klar, daß man hier an der letzten Grenze aller Principien des Wissens stehe. Soll der Cirkel gehoben werden, so bleibt nichts übrig, als zu behaupten, das menschliche Wissen habe gar keinen Grund. Wenn es einen Grund des Wissens geben soll, so kann dieser kein anderer seyn, als eben jener Grundsatz, und dann fallen wir nothwendig in jenen Cirkel. Giebt es aber keinen Grund des Wissens, dann hört alles Wissen auf; dann bedarf es auch keiner Wissenschaftslehre oder Philosophie

mehr, was doch Niemand
zugeben wollen. Angenom
ſatz des menſchlichen Wiſſ
bin Ich, und hierauf w
des menſchlichen Wiſſens
wohl ein Grundſatz logiſch
der jenem geradehin widerſ
nicht Ich. Wollte man
tern Grundſatze ein Syſt
errichtete man daſſelbe auf
Ungereimtheit iſt; denn es
Satze nur Negationen folg
leer ſeyn würden.

§. 2220.

Wie unterſcheidet ſich
lehre als ſolche von den be
nen, die ihre Principien
nen? — Jene enthält
Handlungsweiſe des menſ
und zugleich ein Vermögen
Handelns überhaupt. Sol
heit des Handelns überha
wendigen Handelnsweiſe ge
beſtimt werden, ſo kann di
W. L. geſchehen, gerade n
anders und nichts weiter e
nothwendige Handelnsweiſe

heit des Handelns überhaupt; sondern es muß in besonderen Wissenschaften geschehen, die sich gerade dadurch auszeichnen, daß sie der Freyheit des Handelns eine bestimte Richtung geben. Das Eigenthümliche der besonderen Disciplinen liegt also darin, daß in ihnen eine bestimte Richtung der Freyheit der Reflexion gesetzt wird, wiewohl doch die Reflexion der nothwendigen Handelnsweise des menschlichen Geistes gemäß seyn muß. Z. B. die Wissenschaftslehre giebt den Raum, und den Punct in demselben als absolute Grenze. Zugleich läßt sie der Einbildungskraft die Freyheit, den Punct im Raume zu setzen, wo es ihr beliebt. So lange diese Freyheit unbestimt bleibt, verweilt man nur im Gebiete der Wissenschaftslehre. Hingegen sobald diese Freyheit eine bestimte Richtung erhält, so verläßt man das Gebiet der W. L. und befindet sich auf dem Boden einer besonderen Wissenschaft, die Geometrie heißt. Ein anderes Beyspiel ist dieses: Durch die Wissenschaftslehre wird ein Nichtich oder Gegenstände überhaupt gegeben, und dabey zugleich die nothwendigen Gesetze, nach welchen das Nichtich erkannt und beurtheilt werden mag. Hierbey hat aber die Urtheilskraft völlige Freyheit, die Gesetze überhaupt anzuwenden, oder nicht, und da die Gesetze mannichfaltig sind, so wie die Ge-

Gegenstände, die beobacht
so kann die Urtheilskraft
diesem oder jenen Gesetze
jenen Gegenstand reflectire
aber diese Freyheit auf ir
bestimt, befindet sich der
mehr im Felde der Wissen
dern im Felde der Natur
fließt hieraus, daß auch
eigentlich philosophische Dis
der Wissenschaftslehre, so
dere Wissenschaft ist. In
den Form und Gehalt de
nothwendig mit einander v
tet; es ist weder vom G
der Form allein die Rede
von beyden zugleich. Nu
der Freyheit der Reflexi
Beziehung auf das Nothw
die W. L. enthält, eine b
ertheilen; man kann von a
strahiren und bloß auf die
dann bringt man eine b
schaft, die Logik, zu Sta
findet daher ihren Grund
schaftslehre, nicht umgekehr
Die Anwendung der Logik
W. L. immer bedingt und b
sich nach den Gesetzen richt
für den Gehalt aller Erkent

sofern sie das nicht thut, entstehen Hirngespinste, die logisch sehr systematisch und consequent seyn können, wo aber der Inhalt auf gar keinem Grunde beruht. Endlich da durch den Inhalt der Wissenschaftslehre, er mag nun selbst als Wissenschaft vorgestellt werden, oder nicht, erst alle Erkentniß möglich wird; so muß sie als Naturanlage im menschlichen Geiste nothwendig seyn; allein die Logik, die bloß die abgesonderte Form des Denkens vorstellt, ist als abgesonderte Form des Denkens nicht nothwendig in der Naturanlage, und kann auch in dieser nie abgesondert vorkommen. Sie ist erst ein Werk der Kunst, und so sehr auch die Erfindung der Wissenschaften und die Methode ihrer Ausbildung dadurch erleichtert, gesichert und vervollkommnet worden ist; so können doch Wissenschaften allenfalls ohne die Logik erfunden werden, und die Geschichte lehrt, daß sie wirklich erfunden sind. Ausser dem oben angegebenen Unterschiede zwischen der W. L. und den besonderen Disciplinen findet noch folgender statt: Die W. L. hat allein absolute Totalität; die übrigen Disciplinen aber, da sie von der Freyheit ausgehen, und die Reflexion sich in's Unendliche erstrecken kann, sind unendliche Aufgaben. Denn die W. L. soll die nothwendige Handlungsweise des

menschlichen Geistes bestimm
kann ihr also nichts von b
nothwendig im Bewußtseyn
gehört also selbst das zur A
daß sie nothwendig vollende
solute Totalität haben mü
sind die bestimten Richtung
der Reflexion zufällig; w
diese, bald jene wählen
und die besonderen Wisse
deßwegen niemals vollendet
auch die Erfahrung, daß
Disciplinen als besondere
Fortschreiten begriffen sind.
sogar mit den besonderen rei
ten so; die Mathematik h
lichen Fortgang. Noch ist
völligen Bestimmung des
Wissenschaftslehre übrig: A
ihrem eigenen Inhalte ob
verhalte? Ursprünglich sind
Geiste Handlungen. Die
Was der W. L., den ab
derselben aus. Sie geschel
wiße Art, und diese ist das
also die Form. Man kann
Ehe eine Wissenschaftslehre
dacht wird, sind im menschl
halt und Form vorhanden,
lich verbunden, und beyde

der Gegenstand der W. L. überhaupt. Es ist hierbey gar nicht nothwendig, das die Handlungen des Geistes nach eben der Ordnung im Bewußtseyn vorkommen, in welcher sie die W. L. als System aufstellt; vielmehr können diese Handlungen ohne alle Ordnung im Bewußtseyn erscheinen. Nur wenn sie in einer systematischen Disciplin vorgestellt werden sollen, müssen sie in einer gewißen Ordnung vorgestellt werden, danach die eine die oberste zu seyn scheint, welcher die übrigen untergeordnet sind, und ohne welche diese nicht möglich seyn würden. Das Object der Wissenschaftslehre wird aber dadurch zu einer systematischen Disciplin gebildet, daß der Mensch seine nothwendige Handlungsweise selbst als solche zum Bewußtseyn erhebt. Es tritt hierbey eine Schwierigkeit ein, daß das Bewußtseyn selbst zu den nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes gehört; wie kann das Bewußtseyn in das Bewußtseyn gebracht werden? Wie kann man mittelst des Bewußtseyns erfahren, wie das Bewußtseyn sich selbst macht? Fichte stellt dieses so vor: Jede nothwendige Handlung des Geistes wird durch Reflexion in's Bewußtseyn gebracht, indem man zugleich dabey von allem abstrahirt, was nicht sie ist. So verfährt man auch in Beziehung auf das

Bewußtſeyn ſelbſt. Man
Abſtraction alles ab, was n
Bewußtſeyn gehört, und ſ
endlich zu jener abſoluten E
Erkenntniße zuſammenfaßt,
Grunde liegt und ſie mög
dem abſoluten reinen Ich i
dem empiriſchen. Ueberh
Wiſſenſchaftslehre durch R
ſtraction zu Stande gebrac
beruht die Methode. Die
ſowohl als die Abſtraction
giſchen Regeln geſchehen,
erſt aus der W. L. eingeſe
hier dem Cirkel zu entgeh
bers übrig, als die logi
läufig ſchlechthin als gül
und zu ſehen, ob und in
drein ſich aus der Wiſſen
ſen laſſen. Ferner, di
Vorſtellen, es fließt aber
das Object der Reflexion
ſtellen ſeyn werde. Da
Wiſſenſchaftslehre vorge
daß es bloß als vorſtelle
vorgeſtellt werde; es kö
Beſtimmungen haben.
iſt die höchſte und abſolu
Philoſophen als ſolchen
kann nur mit der Reſ

diese ist immer ein Vorstellen; aber die absoluteste Handlung des menschlichen Geistes könte wohl eine andere seyn.

Fichte über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie; Weimar 1794.

§. 2221.

Zur Bestimmung der Grundsätze der Wissenschaftslehre muß man von etwas unbezweifelbar Gewissem in der gemeinen Erkentniß ausgehen. Desgleichen ist der Satz; A ist A. Er drückt einen logisch nothwendigen Zusammenhang aus, welcher sich durch X bezeichnen läßt, und schlechthin ohne weitern Grund gesetzt wird. Da X im Ich gesetzt ist, so muß auch A im Ich gesetzt seyn, als auf welches sich X bezieht. Statt A ist A kann man den Satz nehmen: Ich bin Ich. Dieser drückt nicht nur die nothwendige Form = X; sondern auch den nothwendigen Gehalt Ich unbedingt aus. Er ist also der oberste Grundsatz. Der Satz: Ich bin Ich, ist ein Urtheil; das Urtheilen kündigt sich im Bewußtseyn als ein Handeln des Gemüths an; der ursprüngliche Charakter des Ich ist

also Thätigkeit. Das Ich
es ist zugleich das Handelnd
druct der Handlung. Di
Thätigkeit des Ich besteht in
auf sich selbst, die in einem
tische Wissenschaftslehre post
auf die unendliche Thätigkeit
Grund hat, wodurch das I
Subject setzt, und sich den
ject entgegengesetzt. Jene
ist seiner Form und seinem
bedingt. Der zweyte ist de
bedingt, aber nicht dem Se
ist folgender: **Das Ich i**
ich. Der Form nach drü
gensetzen aus, das nicht
Grundsatze, welcher der
Setzen ausdrückt, hergelei
er ist also der Form nach
dem Gehalte nach wird er
Grundsatz bedingt; denn
nur möglich in Beziehung
strahirt man bey dem e
von dem Gehalte, so ist
Grundsatz des **Setzens**
stimmung), so wie der
ausser der Beziehung auf
logische Grundsatz des **Ge**
des Widerspruchs) ist.
Grundsätze der **Wissensc**

noch die Aufgabe für einen dritten übrig, der der Form nach bedingt wäre, aber nicht dem Gehalte nach. Es wird hierbey zweifelhaft, wie es einen unbedingten Gehalt des dritten Grundsatzes geben könne, da alle Realität bereits in dem ersten Grundsatze enthalten und durch diesen bestimt seyn soll. Ferner der dritte Grundsatz muß ein Setzen und ein Entgegensetzen zugleich enthalten; wie kann das Ich zugleich in sich setzen und entgegensetzen, ohne damit die Identität des Bewußtseyns d. i. des Ich selbst aufzuheben? Die Lösung der Aufgabe ist zunächst nicht anders zu bewirken, als durch einen Machtspruch der Vernunft. Es muß für den dritten Grundsatz noch einen unbedingten Gehalt geben, so daß jener nur durch seine Form dem ersten Grundsatze untergeordnet ist. Es bedarf nehmlich einer Handlung des Ich, wodurch der Gegensatz von Ich und Nichtich im Ich möglich wird, ohne doch das Ich selbst aufzuheben. Realität und Negation können aber, ohne sich zu vernichten, nur dann einander in demselben Subjecte entgegengesetzt werden, wenn sie sich gegenseitig einschränken. Folglich der Begriff der Schranke a priori (Limitation) würde es seyn, welcher der gesuchten Handlung correspondirte. Einschränken heißt eine Realität durch die Negation nicht ganz, son-

dern nur zum Theile aufh
griff der Schranke führt a
Merkmal der Theilbarkeit
Theilbare ist ein Quantu
lich im Ich ein theilbares
ben seyn, so daß im Ich
ches eben so gut gesetzt
werden kann, ohne daß
gehoben würde. Dieses
von dem absoluten Ich
den. Von dem letzter
weiter sagen, als daß
bloße und auch die ein
Realität; es hat kein
liegt allen Prädicaten
ein Was unbedingt,
erklären läßt. Als
auch untheilbar gesetzt
ist im Gegensatze mit i
Das theilbare Ich h
solches dem absolute
weil es einschränkba
Nichtich als eine neg
gesetzt werden kann.
Ich komt dem Nic
welche dem theilbar
und umgekehrt. Er
setzung kann man
sie etwas sind;
sind sie nichts, d.

ein Subject, und wo kein Subject ist, ist ein Object. Der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre wird demnach in folgender Formel bestimt: Das Ich setzt dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen. Wird vom Gehalte abstrahirt, so ist dies der logische Grundsatz vom Grunde. Jene Principien der W. L. sind es nun nach Fichte, die alle Philosophie möglich machen, über welche keine Philosophie hinausgehen kann, zu denen sie aber nothwendig zurückgehen muß, wenn ein gültiges philosophisches System zu Stande gebracht werden soll. Es ist hierbey noch zu erinnern. Die Nothwendigkeit, auf eine bestimte Art entgegenzusetzen und zu verbinden, beruht auf dem dritten Grundsatze. Hingegen die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, beruht auf der Thesis, als dem Ersten, Höchsten, schlechthin Unbedingtem. Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; daß überall ein System seyn solle und seyn könne, gründet sich auf die höchste Thesis. Die Thesis giebt also dem Systeme die letzte Einheit, Haltung und Vollendung. Wenn gefragt wird: worin die Nothwendigkeit dieser Thesis selbst liege, da es doch ein Denkgesetz der Vernunft mit sich bringt, daß wir nie bey einer Thesis stehen bleiben können, sondern

dern wiederum nach den
fragen müssen? so ist
nur in logischer Rücksic
den Grund übrig ist,
dings nicht anders als
näherung zum Unendli
kann. Denn wollte n
der Aufgabe genug zu
Grund, den man etw
stulirte, doch allemal e
und die Aufgabe entst
man vorher zu lösen
soluten Thesis ist also
gabe zu einem Grund
die Lösung derselben,
Unendliche verliert.

§.

Aus dem dritten
schaftslehre ergeben si
eines Beziehungsgr
terscheidungsgrund
letzung des Ich und
durch geschehen, daß
Ich bezogen werden
tität des Bewußtseyn
Dies läßt sich so au
gengesetzte ist seinem

nem Merkmale X gleich, welches der jenen gemeinschaftliche Beziehungsgrund ist. Umgekehrt: Jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale X entgegengesetzt. Wäre gar kein Merkmal da, was beyde Gleiche von einander unterschiede, so wären sie beyde strenge identisch, und machten nicht mehr Dinge, sondern nur ein und dasselbe Ding aus. Das X, was dient, Gleichgesetzte zu unterscheiden, ist ihr Unterscheidungsgrund. Das Verhältniß eines jeden, des Beziehungsgrundes und Unterscheidungsgrundes, zur gesamten Erkentniß, hat etwas Eigenthümliches. Nimt man ein Urtheil im Verhältniße zu seinem Beziehungsgrunde, so ist der Zweck der Reflexion eine Synthesis. Der Beziehungsgrund ist also der Grund aller Synthesis der Urtheile, d. i. der Grund alles Denkens überhaupt. Wird denn das Ich als der letzte und höchste Beziehungsgrund betrachtet, so ist in ihm das Princip für alle mögliche Synthesis gegeben, und ohne das Ich ist weiter keine Synthesis möglich, eben weil über das Ich hinaus kein höherer Beziehungsgrund anzutreffen ist, in welchem Entgegengesetzte vereinigt werden können. Nimt man aber ein Urtheil im Verhältniße zu seinem Unterscheidungsgrunde, so ist der Zweck der Reflexion immer eine Antithesis. Hier

steigt

steigt man nicht hinauf
Ich als dem höchsten
man steigt herab zu e
griffe, in welchem die
den einander entgegen
Reflectiren herabwärt
scheidungsgrund verlier
weil sich das letzte Prin
erreichen läßt. Unge
sehen in Ansehung des
des der Fall ist, da
den Schluß daraus zie
unabhängig sey, und
hungsgrund enthalte
scheidungsgrund bloß
daß dieser a priori
Im Gegentheil muß
schaftslehre fest geh
stirt überall nichts
und das Ich ist da
ba ist, ist nur im
Es kann also schle
was von dem Ich
absolut vorhanden
flexion auf den Un
ziehungsgrund wir
Entwickelung der
Fichte sucht erst d
im Ich auf, und
Synthesis zu fin

lange fortgefahren, als sich die antithetis
schen Producte möglicherweise wollen verei
nigen lassen, und die Synthesis nicht ver
mißt wird. Wo die Synthesis nicht mehr
zu Stande gebracht werden kann, hat die
theoretische Wissenschaftslehre ihre Grenze,
und es bleibt nur die Frage übrig: ob nicht
etwa im praktischen Theile der Wissenschafts-
lehre Aufschluß gegeben werden könne? Hier
können nur die Resultate angezeigt werden.

§. 2223.

Das in der Wissenschaftslehre zu ent-
wickelnde Princip ist: Das theilbare Ich
und das theilbare Nichtich sind durch das
absolute Ich, und in demselben gesetzt,
als durch einander gegenseitig bestimmbar,
so daß die Realität des einen die Realität
des andern einschränkt. Es läßt sich aber
dieses Princip wiederum in antithetische
Sätze oder Producte, wie Fichte es nennt,
auflösen: A. Das Ich setzt sich als bestimt
durch ein Nichtich; B. Das Ich setzt sich als
bestimmend das Nichtich. Um diese bey-
den Sätze dreht sich der bisherige philoso-
phische Streit über Idealism und Realism
herum, und es kommt darauf an, wie sie
zu vereinigen sind. Der letztere Satz kann

in der theoretischen W. L
tung gezogen werden; de
für das Nichtich noch k
wiesen; also läßt sich a
wie das Ich eine Realit
heben oder beschränken kö
jener Satz in dem P
es muß also auf irgend
klärt werden, wie er da
was für eine Bedeutun
sey. Diese Erklärung l
leicht in der Folge so g
doch dem Nichtich keine
zugeschrieben zu werden
gen der erste Satz: Da
bestimt durch das Nichtic
gehoben werden, ohne
Einheit des Bewußtse
weil, wenn kein Entgeg
ich für das Ich möglich
wußtseyn möglich ist.
ist auch kein Subject. 2
nothwendig zu entwickeln
Die Entwickelung geschie
teschen Manier dadurch,
in ihm enthaltenen antith
analysirt und hervorgeho
hernach ihre Synthesis
zu erklären versucht wi
nächsten antithetischen P

Das Ich kann sich nicht anders setzen, als so, daß es durch ein Nichtich bestimt sey, oder: Wenn kein Object ist, ist auch kein Subject; b) Das Ich kann sich nicht bloß als durch das Nichtich bestimt, es muß sich auch als das Nichtich bestimmend setzen, oder: Wenn kein Subject ist, ist auch kein Object. Beyde Sätze widerstreiten einander. Der erste drückt ein nothwendiges Leiden des Ich aus; der andere eine nothwendige Thätigkeit des Ich; wie sind sie mit einander zu vereinigen? Abstrahirt von der Fichteschen Ich und Nichtichsprache ist das Problem: Wie sind die Ansprüche des Idealismus und Realismus auszugleichen? Es soll für das Ich ein Nichtich (Object) seyn, kann nur soviel heißen: Das Ich soll eine Realität in das Nichtich setzen, welche dieses an sich selbst objectiv genommen nicht haben würde; denn für das Ich giebt es keine Realität und kann es keine geben, als eine durch dasselbe gesetzte. Indem das Ich also ein Ding als ausser ihm und von ihm verschieden setzt, ist es nichts desto weniger das Ich selbst, welches das Ding setzt. Das Vorstellen von Dingen ausser uns ist eine Handlungsart des Ich, wodurch dasselbe eine Realität in sich aufhebt, und eben diese in ihm selbst aufgehobene Realität in ein Nichtich versetzt.

Dadurch wird das Nichtich
etwas Wirkliches; aber es
fern und in dem Grade etw
als das Ich ihm von ſeiner
lichkeit mittheilt. In der S
meinen Lebens und auch des
Dogmatism, als des der A
ſtehenden Syſtems, nennt n
einer Realität in das Nicht
es lediglich durch das Ich u
geſchieht, eine Einwirkun
Dinge auf das vorſtellende
man denkt ſich dabey die
dem vorſtellenden Subjecte
hängig und ohne deßen Zut
Mit dieſem Ausdrucke könt
ſeyn, ſobald er nur richtig ve
Die Dinge wirken auf u
viel, als: wir ſetzen die T
ich unſerm Ich entgegen,
dadurch unſer Ich, wiewohl
ſind, die hier handeln, und
Werden aber unter jenem
litäten auſſer uns gemeynt
durch das Ich beſtimt werd
die Schwierigkeit, wie dieſ
verknüpft werden, wie die
Ich hineinkommen möge?
obigen Satz umgekehrt: E
für das Nichtich ein Ich ſeyn

wiederum nur so viel: Das Ich kann nur dadurch etwas in sich setzen, daß es dasselbe nicht in das Nichtich setzt. Es mag nun hier geschehen, welches von beyden wolle, das Ich mag eine Realität in sich setzen, und dadurch das Nichtich aufheben, oder es mag eine Realität in sich nicht setzen, und dadurch das Nichtich bestimmen, so ist doch allemal diese Wechselwirkung des Ich und Nichtich schlechthin nothwendig, weil ohne diese das Ich überall nicht seyn könte. Mit andern Worten: Damit wir uns unserer selbst bewußt werden, muß sich immer Etwas auf unser Bewußtseyn beziehen, das von ihm verschieden, also ein Nichtich ist, sonst ist kein Bewußtseyn möglich. Ueberhaupt setzen muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist; nur braucht es nicht eben bloß in sich zu setzen; es kann auch ausser sich setzen; es findet eine nothwendige Reciprocität des Ich und Nichtich statt. Aus diesen Erörterungen fließt: 1) Thätigkeit und Leiden des Ich sind in Beziehung auf das Nichtich Eins und dasselbe. Das Ich soll etwas setzen, also thätig seyn; das, was es setzt, setzt es sich selbst entgegen; es setzt also ein Nichtich; sofern es sich das Nichtich entgegensetzt, leidet es von demselben; aber es leidet nur insofern davon, als es dasselbe durch seine eigene

Thätigkeit sich entgegengeseß
Nichtich ist sein eigenes Produ
Thätigkeit und Leiden des Ic
Hinsicht auf die Thätigkeit u
des Nichtich gilt im umgeke
nitze dasselbe. 2) Der Ide
grund, von dem alle Be
Factums abhängt, daß es
von Gegenständen ausser un
also im Begriffe der Wirk
einen und denselben Grund a
einen Gegenstand außer mir
seyn aufnehme, muß ihn
seßen; das Ich ist folglich
grund der Vorstellung des
betrachten; ohne die ideal
Ich wäre der Gegenstand
Aber der Gegenstand mu
entgegengeseßt, er muß a
wirkend vorgestellt werden;
seßung des Gegenstandes ist
der Vorstellung. Inzwisch
gensetzen des Gegenstande
ders, als das Seßen d
selbst als solchen. Der
nur darin, wie man sich
denkt. Denkt man sich t
tig, und den Gegenstand
ich als leidend, so denkt

grund der Wirksamkeit. Denkt man sich hingegen das Ich als leidend, und den Gegenstand als thätig, so denkt man den Realgrund der Wirksamkeit. Beyde sind aber an sich völlig einerley. Der Grund der Wirksamkeit, auf welchem alle Erkentniß beruht, ist nur ideal, soferne er real, und real, sofern er ideal ist. Auf diese Art sind nach Fichte's Vorstellungsart die Ansprüche des Idealismus und Realismus vereinigt, und das wahre System der philosophischen Wissenschaft ist aufgefunden.

§. 2224.

Der Charakter der Fichteschen Theorie des Vorstellens läßt sich nun genau und unterscheidend angeben. Der Grund der Realität des Nichtich oder der Gegenstände wird gar nicht in die bloße Thätigkeit des Ich gesetzt, so daß alle Thätigkeit des Nichtich wegfiele. Dies letzte behauptet der dogmatische Idealism, und ihm steht die Fichtesche Theorie dogmatisch entgegen, die eine Wechselwirkung zwischen Ich und Nichtich annimmt, wo die Realität des Nichtich eben so gut auf seiner Thätigkeit, wie auf seinem Leiden beruhen kann, danach man

man sich die Wechselwirkut
und Nichtich denken will.
Grund des Leidens (Affici
Ich wird auch nicht in die
keit des Nichtich oder d
gesetzt. Dies letztere beh
matische Realismus, welche
Fichtesche Theorie dogmatis
Auch der mit dem Realis
Schwierigkeit, wie die Re
den könne, wie überhaupt
des Ich von Gegenständ
wird durch die angenomm
kung zwischen Ich und Nich
wo das Ideale und Reale
jener Wechselwirkung ide
werden, und als nur v
Reflexion. Noch eine Bes
hierbey zu merken, die zu
eigenthümlich und in diesem
teristisch ist. Es existirt no
lich gar kein Leiden der
deutung des Wortes gemä
Leiden nennen, ist nur
Grad der Thätigkeit im
einem höhern Grade derse
jenen bezieht. Was da
das Ich und durch das Ich
sen des Ich aber ist Thätig

ieses Wesens des Ich kann es kein abso-
utes Leiden geben. Sofern das Ich bloß
ch selbst setzt, drückt es absolute Thätig-
eit aus; sofern es sich Etwas entgegensetzt,
rückt es eine sich gegenseitig einschränkende
hätigkeit des Ich und Nichtich aus. Setzt
ch nun einen Grad der Thätigkeit in das
Nichtich, so hebe ich dadurch denselben in
em Ich auf, d. i. ich vermindere die Thä-
gkeit des Ich, oder, wie wir es nennen,
as Ich leidet von dem Nichtich. Setze
ch umgekehrt einen Grad der Thätigkeit
z das Ich, so hebe ich dadurch denselben
n dem Nichtich auf, d. i. ich vermindere
ie Thätigkeit des Nichtich; das Nichtich
eidet von dem Ich.

§. 2225.

Auf die allgemeine Erklärung der Mög-
hkeit der Erkentniß der Gegenstände über-
upt läßt Fichte eine transscendentale Theo-
e des eigentlichen Vorstellungsvermögens
weitern Sinne folgen, wovon ich hier die
auptpuncte kurz angeben will. Das Vor-
llen überhaupt wird möglich durch eine
echselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-
, bey welcher man das Ich als thätig

und das Nichtich als leid
lehrt das Ich als leidend
ich als thätig denken kan
Thätigkeit einen und den
Ich ausmachen. Die
auf das Nichtich ist der P
ich auf das Ich entgeg
Vorstellen schwebt also da
entgegengesetzten Richtung
ben des Gemüths zwisch
Richtungen ist eine Wi
dungskraft, welche die
Leiden des Ich, die dur
Wechselwirkung von Ich
einigt sind, gleichsam e
Bewußtseyn erhebt. E
des Gemüths, das ei
das sogenannte Ansch
Hierbey ist aber noch u
der was das anschauen
was das angeschaute
nur der Zustand des
bestimt, welchen wir
Wenn das Ich anschau
sich selbst als anschau
sich also auch als thät
es sich selbst als thätig
etwas entgegen, das n
leidend ist. Dieses Lei

Angeschautes (Nichtich). Hieraus
t, daß die das Angeschaute seßende
dlung des Ich keine Reflexion, keine
h innen, sondern eine nach aussen ge-
e Thätigkeit sey, also eine Production.
ser Production kann aber das Ich sich
t bewußt werden, eben weil es nur eine
aussen, und keine nach innen gehende
ätigkeit ist; daher es auch dem gemei-
Menschensinne vorkomt, als ob das
geschaute ausser ihm sey, und in das
hineinkomme, nicht aber von ihm pro-
cirt werde. Erst die philosophische Be-
achtung kann die Entdeckung machen, wie
entlich das Angeschaute für das Ich ent-
he. Das Anschauen wird nun erst da-
rch Anschauung, daß es als solche fixirt
ird. Dazu gehört aber dreyerley: 1) die
andlung des Fixirens selbst. Diese ge-
ieht durch die absolute Spontaneität des
ch. Sie komt also auch nur dem schlecht-
n seßenden Vermögen in Ich, der Ver-
unft, zu; 2) dasjenige, was fixirt wird
er werden soll; dieses ist das Einbildende
er die Einbildungskraft, sofern ihre Thä-
gkeit durch das Fixiren eine Grenze be-
omt; 3) das durch die Fixirung der Ein-
ildungskraft Entstandene, oder das Pro-
uct der Einbildungskraft in ihrem Schwe-

ben

ben (die Anschauung).
eine Anschauung überhau
wie sie fixirt wäre, so b
dem Bewußtseyn entschw
gebildete, was den Ste
ausmacht, muß also f
wenn es im Bewußtsey
dargestellt werden soll;
Momente fixirt würde,
sten Momente wieder
seyn verschwände, kön
Realität erkannt werde
gefoderte Festhalten g
zu ein besonderes Ver
das kann weder die se
nunft, noch die prod
kraft seyn; sondern
verschiedenes Vermög
den in der Mitte lie
wodurch ein Wandel
sam verständigt, zu
her wird es auch m
genannt. Der Ver
sofern Verstand,
und wiederum Alle
Wandelbare, das
wird, ist nur im
sich demnach definir
nunft fixirte Einbil

urch die Einbildungskraft mit Objecten
ersehene Vernunft. Es ist übrigens ein
uhiges unthätiges Vermögen des Gemüths;
er bloße Behälter des durch die Phantasie
hervorgebrachten und durch die Vernunft
bestimten. Es ist dies gerade dieselbe
Vorstellung, welche auch Kant von dem
Verstande als dem Vermögen der Kate-
orieen geäußert hat. Die Kategorieen sind
ur die Principien, welche dem Angeschau-
n Realität geben, oder mittelst welcher
s Angeschaute als eine Realität vorge-
llt wird. In den Kategorieen selbst
gt keine Thätigkeit. Daraus inzwischen,
ß der Verstand die Anschauungen fest-
lt, ergeben sich mehr interessante Folge-
n: 1) Nur im Verstande ist Realität.
r ist eigentlich das wahre Vermögen des
Wirklichen; in ihm wird im strengsten Sinne
nommen das Ideale zum Realen. Ehe
Anschauung in den Verstand kommt,
sie ein bloß schwebendes Bewußtseyn
es unbestimten Etwas, ein unbestimtes
ngebildetes. Die Phantasie producirt
r erzeugt den Stoff zur Realität; aber
ist eigentlich in ihr keine Realität. Erst
rch das Begreifen im Verstande wird
Product etwas Reales. Demjenigen, des-
wir uns nur als eines Products der bloßen

Ein-

Einbildungskraft bewußt si
nicht Realität zu, wohl
das wir als im Versta
treffen. Auf der andern
diesem kein Vermögen de
sondern nur ein Vermög
rens. Es ist hierbey
bemerken. Ungeachtet
Stoff der Anschauung li
stande fixirt wird und
so wird doch der Verst
unmittelbar der Art ben
der Anschauung in ihn
Er nimt den Stoff
ohne sich darum zu be
ihm gegeben wird. A
gemeine Denkart, daß
Dinge außer uns gebe
hängig sey, und gän
thun existire. Denn
tief eindringenden phi
tion, um uns der Selb
fes bewußt zu werden
die der große Haufen
nicht anzustellen pfleg
der Einbildungskraft
Vernunft im Ver
Die Vernunft ist
setzende Vermögen.
Productes der Ein

Verstande durch die Vernunft heißt Den-
ken. Dadurch setzt sich das vorher bloß
anschauende Ich als ein denkendes, und
umgekehrt, soferne nunmehro das Object
(Nichtich) durch das Denken bestimt wird,
hört es auf, ein angeschautes Object
zu seyn, und wird ein gedachtes (ein ob-
jectiver Begriff).

§. 2226.

Neben den bisher beschriebenen Ver-
mögen des Gemüths ist noch ein anderes,
welches die Freyheit der Reflexion über-
haupt ausdrückt, und dieses ist die Ur-
theilskraft. Durch sie können wir über
schon im Verstande gesetzte Objecte nach-
denken, sie vergleichen, ihr Verhältniß be-
stimmen, von ihnen abstrahiren, und sie
nach Maaßgabe dieser Reflexion oder Ab-
straction mit weiteren Bestimmungen im
Verstande setzen. Beyde Vermögen aber,
der bloße Verstand, als solcher, und die
Urtheilskraft als solche, müssen sich wie-
derum gegenseitig bedingen und bestimmen.
Der Verstand muß die Urtheilskraft
bedingen. Denn er enthält schon in sich
die Objecte, über welche die Urtheilskraft
re-

reflectirt, oder von de
Sind gar keine gedachte
griffe von Dingen im
auch keine Urtheile mög
der Verstand als solche
sich bestehendes Vermö
der Möglichkeit einer
haupt. B Die Urthe
auch den Verstand,
Reflexion ist, welche
haupt als Object besti
überhaupt nicht reflecti
hin gar nichts Fixirte
welches erst durch Ref
hufe der Reflexion ge
ist also auch überhaupt
wird wiederum die U
dingung der Möglichke
beyde Vermögen bestim
Ist nichts im Verstand
theilskraft; ist keine Ur
im Verstande für de
Denken des Gedacht
Die nahe Verwandtsc
und der Urtheilskraf
wird, machte eine
Vermögen sehr leicht.
beyde für identisch; w
stande zu, was der U
und umgekehrt; oder

Urtheilskraft, indem man vom Verstande sprach. Die gewöhnliche Definition des Denkens durch das Urtheilen ist daher nicht ganz richtig. Das Denken ist ein bloßes Festhalten des durch die Einbildungskraft Angeschauten im Verstande, was man gewöhnlich schlechthin Begreifen nennt. Das Urtheilen ist eine freye Thätigkeit, die sich erst auf das Gedachte oder Begriffene als Object bezieht. Aber freylich kann man nicht intellectuell begreifen, ohne vorher überhaupt reflectirt zu haben; das Denken setzt also immer das Urtheilen voraus; und wiederum kann man nicht intellectuell urtheilen, ohne vorher begriffen zu haben; das Urtheilen setzt immer das Begreifen voraus. Es ist also hier eine nothwendige und unzertrennliche Wechselwirkung.

§. 2227.

Wenn man das Ich überhaupt nach allen seinen Thätigkeiten im Verhältnisse zum Nichtich betrachtet, so lassen sich folgende zwey allgemeine Sätze feststellen: 1) Wird in der Reflexion das Ich durch das Nichtich bestimt, so ist das Nichtich oder das Universum unendlich und unbegrenzt;

das Ich ist endlich und begrenzt. 2) V
umgekehrt das Nichtich durch das Ich
stimt, so ist das Ich unendlich, und
Nichtich ist endlich und begrenzt. In
Vorstellung stehen Ich und Nichtich
Wechselwirkung; ist das eine endlich,
ist das andere unendlich, und umgeke
eines von beyden muß aber immer als
endlich gedacht werden. Hierin liegt
Grund von Kant's kosmologischen A
nomieen, bey denen immer das End
mit dem Endlichen im Widerstreite s
und gleichwohl für die Gültigkeit des
sich eben so bündige Beweise führen la
wie für die Gültigkeit des andern. So
sich der unendliche Progressus der Urs
und Wirkungen eben so gut beweisen,
die Nothwendigkeit eines dynamisch e
Anfanges der Reihe der Wirkungen. K
löset diese Antinomie durch die Unters
dung zwischen der Welt als Erschei
und der Welt als Dinge an sich. Nä
man die Welt als Erscheinung unter
Bedingungen und Formen der Sinnlich
so ist man genöthigt, eine unendliche R
von Ursachen und Wirkungen zu statu
weil eine Erscheinung immer die andere
aussetzt, und nie eine als die erste und
betrachtet werden kann, von welcher
ganze Reihe anhöbe. Dies bringt s

die Vorstellung der Zeit mit sich, aus deren Bedingung alle Erscheinungen als solche nothwendig geknüpft sind. Nimt man aber die Welt als Ding an sich und unabhängig von den Bedingungen und Formen der Sinnlichkeit, so ist auch die Welt ausserhalb der Zeit, und nun kann man immerhin einen dynamisch ersten Anfang statuiren. Also die Thesis und Antithesis: Die Causalität in der Welt ist unendlich; und: Die Causalität in der Welt ist endlich, lassen sich beyde recht gut neben einander behaupten; es komt nur darauf an, in welcher Beziehung man über die Welt reflectirt. Fichte erklärt eben diese Antinomie aus seinen Principien auf folgende Weise: Betrachtet man die Welt als das Nichtich, wodurch das Ich bestimt wird, so ist sie unendlich; denn das Nichtich ist hier das Bestimmende, und diesem kann als solchem keine Grenze gesetzt werden. Betrachtet man aber das Ich als das Bestimmende, wodurch das Nichtich bestimt wird, so ist (die Welt) das Nichtich endlich, denn es wird ihm eine Grenze durch das Ich gesetzt, als welches allein das schlechthin setzende Vermögen oder der Grund des Dinges an sich ist. So wie diese Auflösung nach dem Kantischen Systeme auch auf die übrigen möglichen Antinomieen angewandt wird, so

läßt sie sich auch nach dem Fichtesch
darauf anwenden.

§. 2228.

Die Wechselwirkung zwischen Ich
Nichtich, auf welcher alles Vorstellen
Erkennen von Gegenständen beruht, n
in der bisher erörterten theoretischen W
senschaftslehre, was ihr Princip betr
schlechthin postulirt. Das Ich setzt z
das Nichtich; denn es kann überall nic
seyn, als was das Ich setzt; aber es
doch das Nichtich nur dadurch, daß
Thätigkeit, die ursprünglich in's Unend
geht, durch ein Etwas von außen, d
einen Anstoß begrenzt oder auf sich s
reflectirt wird. Demnach ist es hauptsä
lich um den Grund dieses Anstoßes
thun, inwiefern derselbe sich ebenfalls
dem Ich deduciren läßt, wenn anders
ganze Wissenschaftslehre ein festes und
tes Fundament haben soll. In diesem
stoße ist nehmlich die ganze Wirklichkeit
Ich enthalten, weil das Ich sich seiner
nicht bewußt werden kann, wenn es
ein Nichtich giebt, welchem es sich als
entgegensetzt, und jenes Nichtich setzt
derum den Anstoß auf das Ich nothwe

voraus. So lange folglich der Grund des ursprünglichen Anstoßes auf das Ich nicht aus dem Ich selbst erklärt ist, schwebt die W. L. in der Luft, und die Behauptungen: Das Ich ist Eins und Alles; Es hat unendliche Realität; Es ist nichts da, als was das Ich setzt, sind Machtsprüche, die durch die Unerweislichkeit oder Unerklärbarkeit des Postulats, worauf sie sich stützen, daß es einen ursprünglichen Anstoß auf die unendliche Thätigkeit gebe, widerlegt werden. Fichte ist auch philosophisch ehrlich genug gewesen, dies gar nicht zu verheelen; und freylich würde ihm das Verheelen auch nichts geholfen haben. Nun läßt sich aber aus den bisherigen Prämissen der Grund der Wechselwirkung von Ich und Nichtich durchaus nicht aufklären. Es bliebe nichts übrig, als die Wechselwirkung schlechthin für ein Urfactum anzunehmen, das nicht nur weiter keiner Erklärung bedürfte, sondern in Ansehung deßen es auch ungereimt wäre, eine weitere Erklärung zu verlangen. Allein daß die Wechselwirkung von Ich und Nichtich keiner Erklärung bedürfte, kann man nicht annehmen. Vor ihr gienge doch das Ich selbst her, und die Frage wäre nicht abzulehnen: Wie komt das Ich zu der Wechselwirkung? Das Ich ist, was es ist, und weil es ist. Woher nun das Nichtich, das

das dem Ich *schlechthin* e
Woher die Einwirkung d
das Ich? Wollte *man* denn
hingesetztseyn der Wechselw
und Nichtich *statuiren*, so m
da Alles durch das Ich *gesc*
und nichts ausser dem Ich s
einseitigste Idealismus. *Die*
Niemand als ein Urfactum de
gelten lassen wollen; *man da*
schlechthin postuliren; vielmehr
Gründen dargethan *werden*, da
gar kein philosophisches System
oder daß der Idealismus das ein
sey. Es ist also auch nichts m
ungereimt, nach dem Grunde der
wirkung vom Ich und *Nichtich* zu
Der Realismus ist seinerseits ebens
auf dem Gebiete der *Philosophie* ge
System, das ausser der gemeinen Me
vernunft auch von jeher *die angesch*
Philosophen auf seiner Seite hatte,
dadurch nicht widerlegt *wird*, daß man
Gegentheil postulirt, und den Idealism
Factum setzt. In der That scheint es,
ob die Wissenschaftslehre an dem postulir
Anstoße eben so scheiterte, als wie der vo
Fichte sogenannte Dogmatism an dem p
stulirten Dinge an sich. So sehr Fichte
auch sich davor zu verwahren sucht, daß er
kein

kein Ding an sich annehme, und die Dogmatiker verspottet, weil sie das Ding an sich nicht nachweisen könten, so scheint er doch gerade in denselben Fehler zu verfallen, über welchen er spottet. Das Ding an sich des Dogmatikers ist nichts weiter als ein postulirter Anstoß, der auf die Thätigkeit des Ich geschieht; denn ob man dasjenige, was auf das vorstellende Subject einwirkt, Ding nennt, oder Eindruck, oder Anstoß, das ist gleichgültig. Ferner macht Fichte durch den postulirten Anstoß den Charakter seines Systems sehr zweydeutig, sofern es weder Idealismus, noch Realismus, sondern ein Mittelbares zwischen beyden, oder vielmehr eine Vereinigung beyder seyn soll. Entweder ist der Grund des Anstoßes im Ich gegeben, oder er ist außer diesem und unabhängig von demselben vorhanden. Im ersten Falle ist nicht zu begreifen, wie die Wissenschaftslehre von dem einseitigen dogmatischen Idealismus soll unterschieden werden können. Der dogmatische Idealist läßt auch Alles aus dem Ich hervorgehen, und erklärt selbst die Vorstellung des Ich, daß Etwas von außen auf dasselbe einwirke, für ein Ich begründet. Oder im zweyten Falle, wenn der Grund des Anstoßes auf das Ich außer diesem und unabhängig von demselben vorhanden ist, ist nicht minder un-

unbegreiflich, wie sich
von dem einseitigen Re
will. Der Grund der
lungen wird hier ebenf
gesetzt, und heißt Din
der dogmatische Realism
nicht nachweisen könne,
aber eben dieser Vorwurf
stulirten objectiven Grun
der ebenfalls nicht in der E
wiesen werden kann, da a
Object nennen, sofern es
jectives Vorstellungsvermöge
doch immer noch nicht für
sich gelten kann. Die Wen
Fichte genommen hat, um die
klärung von dem Grunde des
das Ich zu geben, ist in der
kunstvoll, wie wohl nichts weni
friedigend. Die theoretische
sagt er, kann die Erklärung nich
Sie beschränkt sich auf den Grund
Ich setzt sich als bestimt durch das
ich, und unter diesem Satze ist je
klärung nicht mit begriffen, vielmeh
dabey schon vorausgesetzt, daß ein Nic
welches das Ich bestimme, oder ein E
des Anstoßes auf das Ich, bereits
handen sey, d. i. bereits erklärt sey.
der theoretischen W. L. ist daher auch je

Anstoß ganz unbegreiflich. Gesetzt daß es einen Grund desselben gäbe, und dieser sich aufzeigen ließe, so würde er doch in der theoretischen W. L. nicht aufgezeigt werden können. Es wäre möglich, daß er in dem Ich angetroffen würde, sofern dasselbe praktisch ist. Dann würde er aber auch in den praktischen Theil der W. L. gehören, und das Bedürfniß der Aufklärung desselben, das itzt nicht befriedigt werden kann, giebt nun das Moment ab, wodurch der Uebergang von der theoretischen W. L. zur praktischen bestimt wird.

§. 2229.

Die theoretische Wissenschaftslehre hatte zum Principe: Das Ich setzt sich selbst als bestimt durch das Nichtich. Die praktische hat das umgekehrte Princip: Das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nichtich. Aus der Entwickelung dieses letztern Satzes bemüht sich Fichte, das obige Problem vom Grunde des Anstoßes auf das Ich zu lösen. Dieser Anstoß kann nur erklärt werden, wenn sich darthun läßt, daß zwar das Ich vom Nichtich bestimt, und dadurch eine theoretische Intelligenz werde, daß aber das Ich wiederum seinerseits, als ab-

solut und praktisch, und
telligenten Ich *verschieden*
bestimme, und seine Un
haupts, indem es *selbst* be
Abhängigkeit wird. Um
entwickelt Fichte zuvörderst
zwischen dem absolut *praktis*
intelligenten (*theoretischen*)
Jenes ist frey, unendlich, *un*
einzige wahre Realität. Die
minirt durch ein Nichtich, *abs*
abhängig. Wir sind aber Bey
solut praktische und das *intellig*
einem und demselben Ich zu ver
daß der oben postulirte Anstoß a
absoluten Ich hervorgehend *ersch*
Antwort ist: Das *absolute* Ich
mit dem intelligenten vereinigt, d
zu diesem verhält, wie die Ursach
Wirkung. Vermöge der *unendlich*
igkeit bestimt das Ich zuvörderst s
Es bestimt sich damit zugleich *als*
stimmendes. Dies setzt voraus,
ein Bestimbares gebe, *welches* durch
bestimt werden könte. Indem sich al
Ich unmittelbar als *ein Bestimm*
setzt, setzt es sich zugleich mittelbar al
das Bestimbare *Bestimmendes*,
es setzt sich als bestimmend das Nich
Diese mittelbare Thätigkeit des Ich

nun die objective. Sie ist die Wirkung
on der reinen, als ihrer Ursache. Die
esoderte Causalität, um das unendliche
ch mit dem endlichen zu vereinigen, wäre
lso ist realisirt, und damit vorläufig im
llgemeinen die Möglichkeit des Nichtich
us dem Ich, sofern dieses praktisch ist,
educirt. Inzwischen kann die Untersu-
jung hier noch nicht stehen bleiben. Jener
Begriff der Causalität läßt sich erstlich nicht
chlechthin setzen, ohne daß man zeige,
warum er im absoluten Ich gesetzt werden
müsse. Er läßt sich ferner nicht setzen, ohne
daß man unmittelbar mit ihm etwas ent-
gensetzt, was der Ursache entgegenwirkt,
oder worauf die Ursache wirkt, und was
durch die Thätigkeit der Ursache als Wir-
kung derselben bestimt wird. Indem man
em absoluten Ich eine Causalität ein-
äumt, so räumt man schon ihm damit
in Nichtich ein, worauf sich die Cau-
alität bezieht. Denn wie läßt sich eine
Kraft als Ursache in Thätigkeit denken,
hne irgend ein Etwas, worauf und woran
ch die Thätigkeit erstreckt und erweist?
nstatt also daß die gesoderte und ange-
ommene Causalität des absolut praktischen
ch die Verbindung der reinen und der
bjectiven Thätigkeit des Ich erklären sollte,
edarf sie selbst wieder einer Erklärung.

Denn

Denn sie setzt von neuem dasjenige vor
was eben begreiflich werden sollte, daß
wie für das Ich ein Nichtich vorhanden
Fichte macht hier eine spitzfindige
stinction, um sich aus der Schwier
herauszuwickeln. Dem absoluten Ich,
er, wird eine unendliche Thätigkeit
gelegt. Da diese nicht schlechthin als
salität gesetzt werden kann, und gleic
Thätigkeit ist, so muß sie als ein b
Streben des Ich gedacht werden.
Begriff des Strebens ist der Begriff
Thätigkeit, die Ursache seyn will, es
nicht ist, der Begriff einer möglichen
sache, die keine wirkliche ist.
Streben des Ich aber, als solches,
nothwendig eine bestimte Quantität
Thätigkeit. Es geht darauf aus, U
wirkliche Ursache zu seyn; nun wird e
nicht, es ist ein unendliches Streben
erreicht demnach sein Ziel nicht, und
eben hierdurch begrenzt. Würde es
begrenzt, so würde es Ursache,
wäre kein bloßes Streben, was das
herigen widerspricht. Das strebend
wird aber nicht durch sich selbst beg
denn es ist unendlich, und es lieg
im Begriffe des Strebens, daß e
Causalität nur ausgehe; es kann al
seine eigene Causalität seyn; begre

sich selbst, so wäre es kein Strebendes. Jenes Streben muß also durch eine der Kraft des Strebenden entgegengesetzte Kraft begrenzt werden. Diese entgegengesetzte Kraft muß gleichfalls strebend seyn, d. i. sie muß auf Causalität ausgehen. Ginge sie nicht darauf aus, so hätte sie keinen Berührungspunct mit dem Ich. Ferner sie muß gleichfalls keine eigene Causalität haben; denn hätte sie diese, so vernichtete sie das Streben des Ich völlig dadurch, daß sie seine Kraft vernichtete. Diese Bestimmungen lassen sich itzt zur völligen und letzten Erklärung vom Grunde des Anstoßes auf das Ich (nach Fichte's Meynung) anwenden. Das absolute Ich wird als unendlich thätig gesetzt. Es hat also einen Trieb zur Thätigkeit. Dieser Trieb an sich selbst ist nichts anders, als ein Streben, Ursache zu werden. Nun geht das Ich mit diesem Triebe zur Thätigkeit in die Unendlichkeit hinaus. Aber es erreicht niemals sein Ziel. Es strebt also, Ursache zu werden, aber es wird nicht Ursache. Dieses das Ziel nicht erreichen können ist ein Zurückbeugen (eine Reflexion) des Triebes zur Thätigkeit auf sich selbst. Vermöge dieser Reflexion des Triebes zur Thätigkeit auf sich selbst, weil er sein Ziel nicht erreichen kann, setzt das Ich

ein

ein Gegenstreben seinem eigenen St
entgegen. So entsteht für das Ich de
genannte Anstoß oder ein Nichtich.
das Nichtich einmal gesetzt, so bemüh
das Ich, sich in seinem Streben gegen
Nichtich bestimmend, als praktisch,
nunmehro als Causalität. Aber das N
ich strebt auch dem Ich immer entgegen
bestimt also insofern das Ich, und hält
Streben desselben das Gleichgewicht;
wird selbst wiederum Causalität in B
hung zum Ich: Auf diesem Wege entsp
demnach nothwendig das gegenseitige
hältniß zwischen dem Ich und einer W
wo das Ich einerseits als gebunden,
abhängig von der Welt, oder als Int
genz erscheint; anderseits aber auch sich
frey offenbart in seinem Verhältniße
Welt, als praktisch. So wie also
Ich gesetzt wird, wird eine Welt ge
und so wie die Welt gesetzt wird, wird
Ich gesetzt. Die Welt kann nur für ein
da seyn, und in einem Ich, und durch
Ich. Subject und Object sind schlec
unzertrennlich; aber beyde sind nur im
Beyde machen eigentlich erst das wirk
Ich selbst aus, das ohne sie nicht ge
werden kann. Uebrigens die vorher ch
terisirte Aeusserung im Ich des Nicht
Ziel erreichen können, des Gebun
se

seyn: durch ein Gegenstreben, heißt überhaupt Gefühl. In diesem Gefühle sind allemal innigst vereinigt a) Thätigkeit; ich fühle, ich bin das Fühlende; b) Beschränkung; ich fühle, bin leidend, und nicht thätig; es ist ein Zwang vorhanden, ein Gegenstreben, das mich hindert und bestimt. Das Gefühl ist lediglich subjectiv. Zur Erklärung desselben muß zwar ein Begrenzendes angenommen werden; aber nicht zur Deduction desselben. Denn das Begrenzende komt im Ich vor und existirt nur durch das Ich. Dieses Resultat der praktischen W. L. wäre nun recht gut, wenn nur in der That das Problem dadurch so aufgelöst wäre, wie Fichte es aufgelöst zu haben wähnt. Aber er hat im Grunde nichts weiter geleistet, als daß er das Problem weiter hinausgeschoben, und in ein anderes verwandelt hat, ohne es im geringsten zu lösen. Er giebt zu, daß dem Ich nicht unmittelbar eine Causalität beygelegt werden könne, weil man damit schon ein Nichtich supponire, in Beziehung auf welches, als das zu Producirende, jener thätig sey. Um nun auszuweichen, nimt er seine Zuflucht zu einem andern Begriffe, dem Begriffe des Strebens. Das Streben soll denn nur eine mögliche Ursache, keine wirkliche seyn. Aber eben dieses

Stre-

Streben erfodert doch wieder Etwas, t
Beziehung auf welches geſtrebt wird, u
ſo nimt auch Fichte ſofort eine gegenſt
bende Kraft an, die mit der ſtrebenden
Ich das Gleichgewicht hält, und dad
das ganze Verhältniß zwiſchen Ich
Nichtich erzeugt. Hier ſind wir auf
ſelben Puncte, auf welchem wir
ſtanden. Das Gegenſtreben bedar
mals einer Erklärung. Wozu brau
Ich zu ſtreben, wenn ihm urſpri
nichts entgegenſtrebt? Es iſt in
liche thätig, da es durch nichts
wird. Warum will das Ich
ſeyn? Es iſt abſolutes Ich, n
ſchon als ſolches die unendlich
Wozu braucht es da noch Urſ
den? Endlich, woran liegt e
das Ich, ſein Streben, U
den, nicht befriedigen kann?
liegt an dem Ich, und da
ſeiner Natur nicht die une
es muß Etwas außer ihn
ihm unabhängig iſt. Od
lich an einem Etwas auß
erfolgt gerade das Gege
Fichte beweiſen wollte.
vom Grunde des Anſt
mit deren Gültigkeit o
geſamte Wiſſenſchaftsl

beruht also auf Erschleichungen und kann sich nicht bewähren.

§. 2230.

Ungeachtet das absolute praktische Ich nach der Fichteschen Philosophie ein absolut freyes Wesen, und das einzige Princip aller Realität ist, so daß es selbst die Welt sich entgegensetzt und die Ursache derselben ist; so fühlt es sich dennoch in seiner Freyheit subjectiv durch etwas gebunden, nehmlich durch den Begriff der Pflicht. Es kündigt sich ihm im Bewußtseyn ein unbedingtes Sollen an, das zwar die Freyheit nicht aufhebt, aber doch für diese einen kategorischen Nöthigungsgrund enthält. Sofern aber das Ich diese Pflicht in seinen Thätigkeiten zu realisiren trachtet, strebt es nach einer moralischen Weltordnung, durch deren Gesetze es sich gebunden fühlt. Dieser Begriff einer moralischen Weltordnung, in welcher die Pflicht ihren Grund hat, und nach deren Realisirung das moralische Ich strebt, ist im Fichteschen Systeme die Gottheit. Diese wird also nicht vorgestellt als Substanz; denn die Substanz kann nur in Raum und Zeit, also nur materiell vorgestellt werden; und wer

sich unter der Gottheit eine Substanz den
denkt sich einen Götzen. Ferner der B
griff der Glückseligkeit gehört nicht z
moralischen Weltordnung, sondern diese
von jenem völlig unabhängig. Die Glü
seligkeit gehört zur Sinnenwelt, die, w
Fichte es ausdrückt, nur ein matter W
derschein des unendlichen Ich ist, welche
dieses als Nichtich zum Material seiner
solut freyen Thätigkeit entgegensetzt, u
über welche es sich als moralisches Ich
hebt. Die Glückseligkeit beruht auf sin
cher Begier, und ein Gott, welcher die
Begierde diente, und die Tugend mit Glü
seligkeit belohnte, wäre ein verächtlicher G
Jeder Mensch, der an seinem Theile
moralische Weltordnung realisirt, näh
sich dadurch der Gottheit, schauet sie s
gleichsam an, wandelt in dem eigentlic
und wahren Leben, das aus der Gott
ist. Wer hingegen eben diese morali
Weltordnung an seinem Theile hindert
zerstört, entfernt sich in eben dem G
von der Gottheit. Man kann diese V
stellungsart Atheismus nennen, oder n
je nachdem der Begriff ist, welchen
mit Atheismus verbindet. Für die
meine Menschenvernunft erscheint sie
Atheismus. Die Gottheit wird auf
subjective Idee zurückgeführt, und ihr
S

Substantialität ausserhalb der Idee abgesprochen. Eine Gottheit, der auch das absolute Seyn nicht zukomt, ist keine Gottheit; denn daß die Gottheit nicht in dem Sinne Substanz ist, in welchem wir einen Körper so nennen, giebt jeder vernünftige Theologe zu. Wenn man der Gottheit die Substantialität abspricht, also ihr reales Seyn ausserhalb der Idee derselben schlechthin leugnet; so heißt es, der Menschenvernunft spotten, wenn man dennoch gegen den Vorwurf des Atheismus und in der conventionellen Bedeutung des Worts protestirt. Das Seyn der Gottheit an sich selbst ist freylich kein Gegenstand der theoretischen Erkentniß, und kann es nicht seyn; in diesem Betrachte ist es negativ; aber es ist doch ein Gegenstand des vernünftigen Glaubens. Ist das Daseyn Gottes eine praktisch nothwendige Idee, so muß ihr auch eine Realität entsprechen, wenn diese gleich für unsere Erkentniß überschwenglich ist. Nimmt man hingegen den Begriff des Atheismus so, daß darunter ein System verstanden wird, wo man gar keinen Grund der Moralität anerkennt, wie z. B. das Epikurische System; so ist Fichte's Vorstellungsart nicht Atheismus. Vielmehr hat sie den höchsten moralischen Schwung, den man sich denken kann. Sie fodert von

dem Weisen den vollkommensten S
mus, ein Erheben über alles Bed
der Glückseligkeit, ein Wandeln blo
Reiche Gottes, d. i. in der morali
Welt. Daher hat Fichte's Theo
besonders in seinen neuesten Schr
auch den Anstrich des Mysticismus
der Frömmeley. Ueberhaupt aber st
gegen seine Vorstellungsart von Got
gende Gründe: 1) Der Begriff einer
ralischen Weltordnung ist an und fü
nichts weiter, als der Begriff des
schen selbst, soferne er durch die
sich gebunden fühlt. Es werden al
Mensch und Gott identificirt, und d
wird jeder Mensch selbst zur Gotth
hoben; womit gleichwohl die Endlich
Ich, die moralische Natur des selbe
auch zum Bösen geneigt ist, im g
Widerspruche steht. 2) Der Gr
zwischen Glückseligkeit und Morali
ganz falsch bestimt. Die Glückselig
an und für sich nichts Böses; sie
durch die Moralität bedingt werden.
vernünftiges empfindendes Wesen
Glückseligkeit unbedingt vollkomm
könne, bey aller moralischen Vollk
heit ist gar nicht einzusehen. So w
demnach als Urheber der Morali
dacht werden muß, so muß er a

Urheber der Glückseligkeit unter Bedingung jener gedacht werden, ungeachtet wir nicht zu begreifen vermögen, wie. Dadurch daß der Mensch genöthigt werden soll, gegen alle Glückseligkeit apatisch zu seyn, werden Moral und Theologie zu einer gespannten Möncherey und Phantasterey. Man that hierbey der Kantischen Moraltheologie sehr Unrecht, wenn man sie mit der Fichteschen verwechselte und für identisch hielt. Kant folgert das Daseyn Gottes aus dem Begriffe des höchsten Guts, als des Endzwecks aller Sittlichkeit, und eines nothwendigen praktischen Vernunftpostulats. Weil in diesem Begriffe sittliche Vollkommenheit oder Heiligkeit und Seligkeit vereinigt gedacht werden müssen, und diese Vereinigung einen besondern Grund erfodert; so wird dadurch der Glauben an die Existenz eines Wesens autorisirt, welches der Urheber des höchsten Gutes ist, und dieses selbst in seiner absoluten Vollendung ausdrückt. Nach der Kantischen Argumentation wird also Gott einerseits von der Vernunft, und andererseits auch von der Natur unterschieden; denn die Natur steht unter seiner Allmacht, Allwissenheit, und Allweisheit. Es verrieth nur die gröbste Unkunde des Kantischen Systems, wenn man diesem einen ähnlichen Atheismus, wie dem Fichteschen, bey-

beylegte, oder denselben daraus f
dürfen meynte.

Die Wissenschaftslehre ist eben ein für die philosophirende Vernunft befriedigendes System, wie alle vorherigen. Zu einer umständlichen Kritik derselben ist hier nicht der Ort; indeßen mögen doch einige allgemeine kritische Bemerkungen darüber hier Platz finden.

Der Begriff der Wissenschaftslehre, so wie ihn Fichte dargestellt hat, ist nichts weiter, als der Begriff eines Formalsystems überhaupt, wobey die Realität als gegeben oder schon erwiesen vorausgesetzt wird. Daß das Ich nicht bloß Princip der Form, sondern zugleich Princip aller Realität sey, das Absolute, wird erschlichen. Wäre es wirklich das Absolute, so hätte es gar keiner Erörterung bedurft, daß und wie sich das Ich selbst setze, so wie es keiner Erörterung bedarf, daß überhaupt Etwas, wenigstens der Philosoph selbst existire, der über das Absolute philosophirt. Eben dadurch, daß gezeigt wird, daß und wie das Ich sich selbst setze, entsteht der Widerspruch, daß das Ich sich selbst setzt, bevor es ein Ich ist; aus welchem Widerspruche denn auch offenbar erhellt, daß das Ich nicht das absolute Realprincip seyn könne. Freylich läßt sich ein absolutes Realprincip außer dem Ich nicht nachweisen; mit dem aufgehobenen Ich wird auch die Möglichkeit der Welt für die Erkentniß aufgehoben. Allein was folgt hieraus? Nicht mehr, als darin liegt: daß das Ab-

so-

salute sich ohne das Ich nicht erkennen lasse, und daß das Ich zur Möglichkeit der Erkenntniß der Welt schlechthin nothwendig sey. Mit Recht kann man daher behaupten, daß nur der Idealismus sich als Wissenschaft aufstellen lasse, weil Niemand im Denken und Wissen über das Ich hinausgehen kann; indem es eine Ungereimtheit seyn würde, ohne Denken und Wissen, d. i ohne das Ich, etwas erkennen zu wollen. Inzwischen in Beziehung auf die Realität, welche wir erkennen, nöthigt uns die Unzulänglichkeit und Unbegreiflichkeit des Idealismus dennoch, über diesen hinauszugehen, und eine von dem Ich unabhängige Realität, als Grund und Object des Idealismus zu postuliren, und zu glauben, und übrigens auf die Möglichkeit einer genugthuenden Erklärung der Verbindung zwischen dem Ich und dem Objectiven, dem Realen und dem Idealen, Verzicht zu thun. Es bleibt bey dem einseitigen dogmatischen Idealismus eben sowohl ein Geheimniß, wie das Ideale zum Realen, als beym einseitigen dogmatischen Realismus, wie das Reale zum Idealen werde. Es komt außerdem noch bey jedem Pantheismus, man mag ein objectives Ich (Substanz) annehmen, wie Spinoza, oder ein subjectives Ich, wie Fichte, und aus dem einen, oder dem andern, die Welt deduciren wollen, die unauflösliche Schwierigkeit, daß sich nie darthun läßt, wie aus der Einheit die unendliche Mehrheit, und wie die unendliche Mehrheit zur Einheit werden, wie das Eins Alles, und das All Eins seyn könne, wie das Ich die Welt, und die Welt das Ich sey.

Die Principien der Wissenschafts
lange nicht erwiesen ist, daß das
absolute Princip aller Realität
nicht mehr und nicht weniger,
kanten logischen Grundsätze, de
mung, des Widerspruchs, und
des. In die gemeine Sprache
heißen sie: Etwas ist Etwas;
nicht Nichts; Alles muß einen
ben. Es komt aber immer dara
das Etwas herzunehmen sey?
Sätzen Ich bin Ich; Ich bi
Nichtich, außer der Form auch
(Ich) zu seyn scheint, rührt d
das Ich als Subject oder P
Erkentniß in der That Etwas
also als ein Reales objectiv betr
den kann. Nur ist es nicht d
unendliche absolute Reale,
dies sey, war zu erweisen.
wirklichen Realität des Ich, d
Beziehung auf die absolute R
partiell ist, kann man die Tä
wohl Fichte's selbst, als eines
Publicum's begreifen, vermö
man in dem Ich nicht bloß ei
sondern die absolute Realität
wähnte; Die Täuschung wurde
schulgerechte syllogistische Verf
te's, wo nicht bey ihm selbst
vielen seiner Leser noch erleicht
fördert. Mancher durch das
wirre von Ich, Nichtich, Se
gensetzen, Insichsetzen, Nich
welches den Codex der Wissen
zu einem der sonderbarsten phi
Producte der neueren Zeit mach
und verwickelt, hielt sich auch

zeugt von der Wahrheit der Principien und der Resultate, ohne sie recht begriffen zu haben, und ohne davon wirklich überzeugt zu seyn.

Daß der Versuch Fichte's, die Erkenntniß der Objecte als außer uns aus dem Ich zu erklären, und eben dadurch das Ich als das absolute Princip der Realität vollends zu begründen, mislungen sey, hab ich mich schon oben zu zeigen bemüht.

So enthusiastisch deßwegen auch der Beyfall war, den einige denkende Schüler Fichte's seiner Wissenschaftslehre zollten, so entscheidend selbst Reinhold sie eine Zeitlang als das einzig wahre philosophische System pries, was eine Menge unmündiger Jünger nachhallte; so hat dennoch das philosophische Publicum, deßen Stimme im Gebiete der philosophischen Speculation von Bedeutung ist, ihr nach und nach das Urtheil gesprochen, daß sie zwar ein merkwürdiges Denkmal des philosophischen Geistes, aber keinesweges das gesuchte und gewünschte philosophische Kleinod sey; und auch die neueren Bestrebungen ihres Urhebers, sie zu populariſiren, und geschmackvoller darzustellen, haben ihr keinen Eingang verschaffen können.

Die Hauptbücher Fichte's, in welchen die Wissenschaftslehre systematisch vorgetragen ist, sind: Grundlage der Wissenschaftslehre nach ihrem theoretischen und praktischen Theile; Leipzig 1795. — Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre nach ihrem theoretischen Theile; ebendas.

1796. Hierher gehören auch mehr
Aufsätze in dem philosophischen
nale, herausgegeben von Fichte un
hammer, so wie des erstern Appe
an das Publicum, den angesch
Atheismus betreffend, und eine sein
sten Schriften: Ueber die Bestim
des Menschen.

§. 2231.

Noch vor Erscheinung der Le
über die Wissenschaftslehre mad
Fichte durch seine Beyträge zur
tigung der Urtheile des Publicum
die französische Revolution, und dur
Kritik der Offenbarung als phil
schen Denker vortheilhaft bekant.
erstere Werk kam heraus anonymisch
schien Vielen paradox, weil es die
sische Revolution, und manche Hand
der vornehmsten Urheber und Th
mer derselben, aus höhern natürre
Gründen rechtfertigte, überhaupt p
Revolutionen eines Volks aus einem
rechtlichen Gesichtspuncte darstellte,
welchem man sie bisher zu betracht
wohnt war, aus welchen wenigste
großer, und zwar der angesehenste
des Publicums die französische Rev

betrachtete. Auf eine eigenthümliche Art waren hier vorzüglich die Lehren von den Gründen des Eigenthumsrechtes und der Verbindlichkeit der Verträge deducirt. Das Eigenthumsrecht stützte Fichte auf die sogenannte Formationstheorie. Aeussere Sachen, die vorher zum Gebrauche allen Menschen gemein sind, werden dadurch zum individuellen Eigenthume, daß Jemand dieselben durch Etwas, was ursprünglich zu seiner Person gehört, also durch Anwendung seiner Kräfte auf dieselbe, mit seiner Person in Verbindung setzt, und sich dadurch dieselben aneignet. Er giebt hiermit den äußeren Sachen seine Form, welche ihm gehört, und auf welche kein Anderer ein Recht hat. Fichte bedachte bey dieser Formationstheorie nicht, daß abermals die Frage entsteht, mit was für einem Rechte Jemand seine Form auf eine ihm ursprünglich nicht zugehörige Sache übertrage? Er bedachte ferner nicht, daß das Eigenthum auf Formation der äußeren Sachen gegründet nur insoferne statt finden könte, als diese Formation selbst wirklich statt hat; daß also ein Acker nur insofern mein Eigenthum seyn und bleiben könte, als ich ihn wirklich occupirt, und bearbeitet hätte, weiter aber nicht; welchem gleichwohl die Erfahrung widerspricht, der zufolge es

ein

ein Eigenthum an Ländern gle
tet der Entdecker nur das U
betrat, und auch dieses wieder
Eigenthum an Meeren, die an
ihrem ganzen Umfange nie occ
können. Er bedachte endlich
wenn das Eigenthumsrecht ü
auf Formation gründen soll,
das Eigenthumsrecht aus V
besonderes Princip erfoderlich
nicht durch die Formation ern
und doch das Eigenthum an
eben sowohl Eigenthum ist, al
ches auf Formation beruhte.
war daher das von Kant
Princip des Eigenthumsrechts
Erwerbung einer ursprüngli
Sache. In Ansehung des
Verbindlichkeit der Verträge
der Vorstellungsart von Sch
in Königsberg) und trieb
weiter. Die Verbindlichkeit
hängt ab von der Fortdauer de
stimmung des Versprechenden
hängt wiederum ab von de
seiner Gesinnung über den G
Versprechens. So wie sich
ändert sich auch die Verbindlich
kann ein einseitiges Versprechen
men werden, und der Vers

nur eine unvollkommne Pflicht, für die gemachte Erwartung zu entschädigen. Auch wenn ein Gegenversprechen obwaltet, ist eine einseitige Aufhebung des Vertrags rechtlich möglich; nur daß der Andere alsdenn, wenn er schon geleistet hat, die Puncte seiner Leistung zurücknimt, oder dafür entschädigt zu werden ein Recht hat, dem eine Verbindlichkeit gegen über steht. Fichte hat aus dieser Theorie der Verträge sehr wilde Folgerungen für das allgemeine Statsrecht gezogen, und er benutzte sie hauptsächlich zur Rechtfertigung der französischen Revolution auch in solchen Puncten, wo sie, wenn man von andern und wahren Principien ausgeht, nicht zu rechtfertigen ist. Folgt man der Kantischen Theorie von der idealen Erwerbung, als ursprünglichem Grunde alles Eigenthumsrechts, so ergiebt sich, daß die Verbindlichkeit der Verträge gar nicht von der fortdauernden Willensbestimmung und Gesinnung der Paciscenten in Beziehung auf den Gegenstand des Vertrags abhängt, sondern daß der Gegenstand des Vertrags unmittelbar mit dem Versprechen, den Bedingungen desselben gemäß, von dem Promissarius erworben wird, und dessen Eigenthum bleibt, der Versprechende daher auch für die Folgezeit an den Vertrag gebunden ist, und denselben

nicht

nicht einseitig nach Willkühr aufheben kan
— Auch die Kritik der Offenbarung k
zuerst ohne Namen des Verfassers heraus
und galt sonderbarerweise eine Zeitlang für
Kantische Schrift. Es gilt darin den G
den der Möglichkeit und Nothwendi
einer Offenbarung, und den moral
Bedingungen, die Fichte hier an
Moralprincipien Kant's folgert, an
System sich seine praktische Philoso
mals noch strenger anschloß. — S
hat er andere praktisch-philosophi
plinen nach den Principien der
schaftslehre bearbeitet, namentlich
turrecht, die Sittenlehre, und d
der Statswirthschaft. Es ist
thunlich, weder die trefflichen
gen, die einzelne Materien in
büchern über diese Disciplinen
ben, noch auch die nicht er
falschen Behauptungen, und
Paradoxieen, die einer gen
suchung bedürfen, hervorzuh

§. 2232.

Einer der wichtigsten
gründung der philosophi
welche wir in der neuesten

n, ist die sogenannte Apodiktik von
riedrich Bouterwek, Professor der
hilosophie zu Göttingen. Zur Bestim-
ung des Gesichtspunctes, woraus der-
lbe zu betrachten ist, will ich vorläufig
olgendes bemerken. Der Werth aller
ogmatischen Philosophie als Wissenschaft
nommen hängt ab von ihrem Verhältnisse
m Skepticismus, der ihr entgegengesetzt
. Der Hauptpunct aber, um welchen
ch der Streit zwischen den Dogmatis-
rn und Skeptikern herumdreht, betrifft
n letzten Grund der Wahrheit. Die
ogmatiker meynen, einen solchen gefunden
haben, und geben ihn auch an; die
keptiker bezweifeln dieses, und bis itzt
at noch kein dogmatisches System die
keptiker vom Gebiete der Philosophie ver-
rängen, d. i. noch keines hat sich als
urchaus unbezweifelbar für Jeden, der es
erstanden hat, legitimiren können. Bou-
erwek hat nun auf die Festsetzung und Er-
lärung des letzten Grundes der Wahrheit
eine vorzügliche Aufmerksamkeit gerichtet.
lles Philosophiren beruht auf Beweis-
ründen. Auch der Skeptiker muß aus
Gründen beweisen, daß keine philosophische
Wissenschaft existire und existiren könne.
r ist demnach wenigstens darin mit dem
ogmatiker einig, daß ein Fundament des

Wah-

Wahren, welches das
gründe ausmacht, v
denn nimt er dieses
damit selbst die Bün
Beweise für den Sk
diesen widersinnig.
und Skeptiker darin
Fundament des W
aus welchem sich üb
lassen, weil es den
enthält; so muß es
gelegenheit der ph
seyn, jenes Funda
den Grund aller
zu sichern. Dies ist
tik, und daher hat
Man kann aber a
benden und vernünf
Classenbegriffe bezie
und Thun. Deß
tik in drey Theile.
tersucht, ob der G
Spähre des bloß
sey (logische A
ob und inwiefern
Wissens existire
diktik); im dritt
aus der praktisch
sich erkennen lasse

§. 2233.

Die logische Apodiktik ist im strengern Sinne nur eine wissenschaftliche Vorbereitung; denn man kann schon a priori einsehen, daß in der bloßen Logik als solcher das Fundamentalprincip der Erkenntniß entweder gar nicht, oder doch nicht in ihr allein, gegeben seyn könne. Indeßen mußte doch die Frage aufgeworfen werden: Läßt sich der letzte Grund alles Wissens, in welchem auch der Grund aller Erfahrung enthalten seyn muß, durch reine Logik finden? theils weil mehrere Philosophen ihn auf diesem Wege entdeckt zu haben meynten, weil sie den Unterschied zwischen Denken und Wissen verkannten, theils um eben diesen Unterschied mehr aufzuhellen. Das Resultat der logischen Apodiktik ist: Wir finden das Reale in der Erkenntniß nicht dadurch, daß wir es denken, sondern dadurch, daß mit dem Denken selbst ein Wissen voraussetzen, daß wir also auf die Principien des Wissens alles Denken als der Realität nach wahr oder unwahr beziehen, und das Denken durch jene begründen. Ueber den letzten Grund des Wissens giebt die Logik nicht die geringste Auskunft. In den Urtheilen denken wir nicht bloß logische Formeln, sondern auch Etwas, das wir wissen. Betrachten wir

aber die Urtheile zuvörde
ſicht, ſo zeigt ſich als l
princip derſelben nicht
Factum des Denkens
Hierbey iſt ſchon merkw
Denken überhaupt als
können; daß wir uns
ſolchen bewußt ſeyn, u
ſcheiden können. De
wir ein höheres Pr
weiß, daß ich denke
che nur das Denken
mit einer Vorausſetzu
das Factum ſtützt, d
welcher Vorausſetzung
keine Notiz nimt.
der Apodiktik heißt de
ein Urtheil der erſten
begründet nehmlich al
aber, wie wohl zu ve
als von dem Wiſſen
vielmehr noch voraus
Denke iſt gar nichts
eine formelle Synthe
und woher dies Wo
lich der Inhalt des
lität der Erkentniß
Syntheſis nicht gege
ſirt nur das Factum
bloße Syntheſis, h

aber immer die Gegenstände, welche synthesirt werden, supponirt. Es fließen hieraus mehrere auch in besonderer Beziehung auf den heutigen Zustand der Philosophie lehrreiche und interessante Folgerungen. 1) Wenn das Factum Ich denke, also die Logik überhaupt, ein höheres Princip voraussetzt, so lassen auch alle logische Demonstrationen, sofern sie bloß logisch sind, immer die Aufgabe für einen höhern Beweisgrund übrig, und daraus entspringt der Diallelus der Pyrrhonier, daß kein letzter logischer Beweisgrund existire, und sonach eigentlich nichts bewiesen werden könne. 2) Alle logisch begründete Systeme der Philosophie, d. i. alle, welche auf Grundsätzen beruhen, sind unerweislich, indem die Logik sich selbst nicht beweisen kann. Denn der Grundsatz als Satz läßt stets wieder einen Beweis seiner eigenen Wahrheit zu, und fodert denselben, und dieser Beweis fodert einen neuen Beweis, und so in's Unendliche. Will man aber, wie schon Aristoteles that, indemonstrable Grundsätze annehmen, sogenannte Axiome, so ist dies eine contradictio in adjecto. Man will etwas aus Grundsätzen beweisen, die sich selbst nicht beweisen lassen. Die Systeme, welche auf Axiomen beruhen, schweben in der Luft. Freylich müssen wir in Grundsätzen und

nach denſelben denken
ſätze ſind nicht an ſich
ſondern dieſe ſind etw
jenen zum Grunde li
zu Grundſätzen mach
der logiſchen Apodikti
nismus. Hiermit g
zur transſcendental

§.

Da es doch ein
Erkentniß geben ſ
dige Demonſtration
keine wiſſenſchaftliche
ſo iſt darum zu thu
reellen Wiſſens und
ſtration vor der Sy
muß zuvörderſt Gr
pien unterſcheiden.
allemal aus mehr v
Verknüpfung muß ſ
und die Begriffe
jeder Grundſatz erf
und kann nie das a
ſens ſeyn. Hinge
wäre das Uranfän
das abſolut Noth
Grund des Denke

nicht Grundsatz ist, vielmehr bey den Grundsätzen selbst zum Grunde liegt, und von der Logik = X vorausgesetzt wird. Denkt man sich eine Wissenschaft des letzten Grundes oder Princips als möglich, so könte sie entweder eine Metaphysik seyn (Wissenschaft des letzten Grundes der Dinge objectiv), oder sie wäre eine Transscendentalphilosophie (Wissenschaft des letzten Grundes des Wissens subjectiv). Vergleicht man die Begriffe dieser beyden Disciplinen mit einander, so zeigt sich: a) daß die Metaphysik auf der Transscendentalphilosophie beruht, weil man erst die Möglichkeit des Wissens begriffen haben muß, bevor man Objecte desselben bestimmen kann; aber auch b) daß die Transscendentalphilosophie die Metaphysik wiederum voraussetzt, weil das Wissen ohne Objecte sich gar nicht einmal denken läßt. Es scheint also der Vernunft, die das absolut Letzte sucht, subjectiv oder objectiv, gar nichts übrig zu bleiben, als eine Voraussetzung, entweder ein Ich als letzter Grund, wo wir gleichwohl die Objecte vermissen, oder ein Ding an sich, das aber gar nicht documentirt werden kann; und so bliebe dem Skepticismus, da das Princip der Erkentniß nicht zu sichern stände, immer der Zugang offen. Dies war denn auch die

die Lage der bisherigen P
war entweder heterotheris
auſſer unſerer Vorſtellung
ſchieden ſtatuirt wird, ob
etheriſch, wie das Ficht
welchem das Ich die allei
Daher erhebt ſich die F
Princip des Wiſſens w
ſich, noch das Ich iſt,
In der Art, wie die Ap
blem zu löſen ſucht, li
piſtiſche derſelben.

§. 223

Der höchſte Elemen
der Menſch haben mag
Seyn, Etwas üb
Seyn kann man am b
nennen, die Idee eine
eine ſolche Idee uns be
dem Gefühle der Ueber
ſten. Dieſes Gefühls
denkende Weſen fähig;
es das Reſultat eines
es wirklich aus einem
bemeiſtert es ſich unſ
wir fühlen uns, wenn
in unſerm Innerſten d

Etwas gebunden, und doch so wenig gezwungen oder erniedrigt, daß wir vielmehr alsdenn den Triumpf unserer Geistesfreyheit feyern, wenn wir bey dem stehen bleiben müssen, was uns überzeugt; wir sind befriedigt im eigentlichen Sinne des Worts. Mit jenem Gefühle der Ueberzeugung empfinden wir zugleich Nothwendigkeit und Wahrheit, und alle diese Empfindungen, welche sich mit Begriffen verknüpfen, die uns Ueberzeugung abgewinnen, stehen unter der Idee des Absoluten, mit welcher Alles gedacht wird. Von dieser Idee des Absoluten muß der Skepticism, wie der Dogmatism, ausgehen. Erst wenn der Skeptiker die Idee des Absoluten, d. i. das Seyn überhaupt, leuguet, ist in seinen Zweifeln weder Sinn noch Vernunft; er verfällt alsdenn in Unsinn. Auch der Begriff des letzten Grundes, welcher in der logischen Apodiktik in's Unendliche vorausgesetzt werden mußte, fällt mit dem Absoluten zusammen, weil es gerade dies ist, was die Logik voraussetzt. Dadurch, daß die Logik das Absolute nicht enthält, wird es möglich, das Denken vom Wissen im Bewußtseyn zu sondern; so wie dadurch, daß wir ohne Voraussetzung des Absoluten nicht denken können, dieses das Princip ist, was Denken und Wissen ver-

einigt. Demnach ist
luten das Princip der
losophie als der Wisse
in Begriffen. Das
auch, durch welches un
weise für das Dasey
für die Realität, ges
hin fällt der Begriff
schlechthin mit dem
Abstrahirt von dem
Wirkliche nichts, wel
solute hinaus gar nic
denken können, inde
alles Gedachte in Rela
ten steht. Die echte
scendentalphilosophie i
tet, das Seyn mi
finden, indem sie h
ohne das Andere n
den könne. Im bl
das wahre Seyn nic
wie das Absolute dar
im Wissen liegen,
wahren Grunde des
Der Skeptiker verlang
Beweis, daß die
deren Nothwendigkeit
ment er zugiebt, m
Was er mit diesen
meynt, kann er selb

r fühlt's, und nennt es Realität. Die
Idee des Absoluten hält er nur für ein logi-
hes regulatives Princip keinesweges aber
r ein constitutives Realprincip. Der
Scepticismus ist folglich entweder gar nicht
widerlegen, oder nur durch ein System,
orin gezeigt wird, daß das Absolute nicht
oß als regulatives, sondern auch als con-
tutives Real Iprincip erkannt werde. Jtzt
gt der schwierigste Punct: Wie gelangen
ir zu dem Absoluten als constitutivem
Realprincip? Diese Frage, meynt Bou-
rwek, lasse sich beantworten, wenn man
rüher reflective, woher die Idee des Ab-
luten stamme? Er stellt folgendes Rai-
nnement in Schlüssen auf: A. Allem
enken liegt ein Seyn zum Grunde.
ben darum, weil dieses Seyn allem
enken unbedingt vorausgesetzt wird, kann
selbst nicht durch Denken gefunden
erden. Also ist das Seyn entweder ein
as Eingebildetes und im Grunde nichts,
der es muß ein absolutes Erkenntniß-
vermögen geben, das der Vernunft selbst
um Grunde liegt, und durch welches alles
Seyn zuletzt gefunden wird. B. Das Seyn,
das allem Denken zum Grunde liegt, liegt
auch allem Gefühle zum Grunde. Eben
darum, weil es allem Gefühle zum Grunde
liegt, und nur dasjenige ist, worauf sich

das Gefühl bezieht, kann
Seyn eben so wenig gefü
werden. Folglich ist das
nißvermögen, wodurch da
wird, auch nicht mit dem
einerley; denn dieses setzt
Realität voraus, welche
Sobald das wahre Seyn
Erkenntnißvermögen gefun
im Verstande mit der
identisch gedacht, so daß
idealisch absolutes Seyn
nach die Idee des Absol
mittelbar zugleich als re
princip mit dem wirkli
Seyns als constitutiven
absolutes Erkenntnißverm
tere geht noch über die
die Vernunft hinaus.
selben gelangt man dur
die dahin führen, daß
statuiren, oder auf
Realgrundes der Wah
gültigen Vernunftgebr
muß. Nach der gem
Vorstellungsart sollen
theoretische Vermögen
lichkeit und Vernun
möglich, das absolute
Sinnlichkeit für

nunft für sich anzutreffen; denn die Empfindung als solche enthält es nicht; gleichwohl liegt es dem Gefühle, wie dem Denken, zum Grunde; also muß es durch ein Vermögen des Gemüths erkannt werden, das von Sinnlichkeit und Vernunft verschieden, obwohl das Realprincip von beyden und beyde vereinigend ist. Daß es überhaupt Principien gebe, die sich weder als Begriffe in der Vernunft, noch als Gefühle in der Sinnlichkeit auffinden lassen, davon sind offenbar Beweise die Einheit unserer Person, die sowohl bey der Vernunft als bey der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, die Freyheit, und andere Thatsachen, welche sich mit dem Bewußtseyn unserer Existenz nothwendig verknüpfen. Man muß also daran keinen Anstoß nehmen, daß hier noch ein absolutes Erkentnißvermögen behauptet wird, welches über die Sinnlichkeit und die Vernunft hinausgeht. Dieses absolute Erkentnißvermögen soll nichts weiter ausdrücken, als ein der Sinnlichkeit und Vernunft gemeinschaftliches höheres Erkentnißprincip.

§. 2236.

§. 22

Itzt schreitet die Un
der Frage fort: Was
alprincip selbst? Diese
nur theoretisch beantw
wir uns für itzt noch im
befinden; vielleicht zei
Bedürfniß zum praktis
diktik überzugehen.
auch ein absolutes Er
tuirt, wodurch die abs
werden könte, so erhe
Schwierigkeit, daß wi
absolute Realität zwi
Subject und Objec
Realität überhaupt
so gewiß erkennen wi
Bewußtseyn reflectire
uns selbst als Realit
ser uns als einer zwe
scheiden. Die trans
hilft sich hier durch
sie im absoluten Erk
macht. Sie unterschei
absoluten Reflexion
und Object getrennt
solute Urtheilskraft
zertrennlich als abso
haupt bestimt. Das

nicht selbst, wie Fichte annimmt; noch weniger ist es ein Product des Objects, wie der gemeine Realismus behauptet; sondern es entdeckt sich mit dem Objecte zugleich als Realität, indem es durch absolute Reflexion die Realität verdoppelt, d. i. Subject und Object unterscheidet. Die Realität überhaupt aber, welche die absolute Urtheilskraft anerkennt, ist der gesuchte theoretische Grund aller Gründe das gesuchte letzte Eine Princip. Nur soferne wir nicht umhin können, mittelst der Reflexion diese Realität zu verdoppeln, verdoppeln wir auch den Grund des Wissens, und setzen uns in der Erkentniß als Subjecte den Objecten entgegen. Wie inzwischen diese absolute Reflexion möglich sey, ist theoretisch unerklärlich. Das Resultat der transscendentalen Apodiktik läuft daher auf negativen Spinozismus hinaus. Die Art, wie in der Apodiktik die Natur der einzelnen theoretischen Vermögen und ihr gegenseitiges Verhältniß weiter bestimmt wird, läßt sich hier nicht umständlicher entwickeln.

Ehe ich die praktische Apodiktik im allgemeinen charakterisire, will ich über die Hypothese meines Collegen und Freundes von einem absoluten Erkentnißvermögen ein paar kriti-

kritische Bemerkung
ein Realgrund als
Erkentniß gesucht.
Seyn. Fichte
bloßes Denken fin
wegen alles Seyn
oder das Ich. D
friedigte nicht, w
schon vorausgesetz
Seyn durch die
finden, und erb
das die Erfahru
Ding an sich ist
schen Formalsyst
Begriff. Was
aus? — Entwe
lität, und das
nen Daseyn, u
kentniß von Din
Oder es muß
Erkenntnißve
weder Sinnli
ist, sondern no
ausgeht; und
Durch dieses
wird denn die
lich gefühlt,
wird gleichsam
und erst herna
der Vernunft
se verwandelt
nur Eine Su
das absolute
ein Vermöge
und Object u
doch in jene
sich unterschie

Es scheint mir, daß dieses Raisonnement meines Freundes uns in der Hauptsache nicht weiter bringe. Das absolute Erkenntnißvermögen, was angenommen wird, ist ein Postulat, eine bloße Erdichtung. Aus der inneren Erfahrung wissen wir nur, daß wir Sinne und Vernunft haben; hingegen von einem Vermögen noch über Sinne- und Vernunft hinaus, lehrt uns die innere Erfahrung durchaus nichts. Man versuche es doch einmal, sich eine Idee von einem Erkenntnißvermögen zu machen, das weder empfindet, noch denkt, und doch dem Empfinden und Denken zum Grunde liegen soll. Was wir nicht empfinden und denken können, ist für uns = o. Ein absolutes Erkenntnißvermögen also, verschieden von Sinn und Verstand, ist ein bloßer Namen ohne Inhalt und Bedeutung. Mein Freund hat sich dabey dunkel etwas gedacht, ohne sich den Begriff aufzuklären. Eigentlich hat er sich nichts weiter gedacht, als das x, welches die Logik zum Grunde der Realität voraussetzt, was aber auch in seinem Systeme immer = x bleibt. Ob man sagt: Der Grund des Wissens ist ein absolutes Erkenntnißvermögen, das weder Sinn, noch Verstand ist: oder: Der Grund des Wissens ist = x, ist völlig identisch.

Reflectirt man einmal auf das Objective, so soll die wahre Realität ausser uns durch das absolute Erkenntnißvermögen erkannt werden. Hier wird in der Apodiktik eine objective Realität schon supponirt, die wir erkennen, was die idealistische Schule nicht einräumt. Man kann jedoch die Voraussetzung

tzung gelten lassen.
Frage: Wie kann d
kannt werden durch
nißvermögen das w
Was ist ein Ding
lich weder eine Er
Begriff hat? Wie
sprünglich nicht D
in Empfindung
Apoditik antwor
Realität werde du
nißvermögen nur
rect erschloßen.
selbst finden.
schließen, sind
aufklären. Wa
riecht, schmeckt,
nimmt und er
mehr. Daß Je
de, wird nicht
nicht die Rede;
dieser Realität
se durch ein a
das weder Sin

Auch die Distin
nißvermögen
flexion und
ist doch vom
beweist, daß
vermögen ver
leere Abstrac
desselben sch
läßt, ohne
Hülfe zu neh
kentnißvermö
ist es vom V

und urtheilt es nicht, so ist es zu nichts zu brauchen.

Ich halte mich daher überzeugt, daß auch das System meines Freundes sich nicht besser gegen den Scepticismus behaupten könne, als das Kantische oder Fichtesche.

§. 2237.

In der praktischen Apodiktik wird das System bis zu seinem Ziele durchgeführt; sie wirft also erst das volle Licht auf die ganze philosophische Ansicht der menschlichen Natur, wie sie Bouterwek hat. Zunächst muß das Verhältniß der Theorie zur Praxis genauer bestimt werden. Zwischen Wissen und Wollen offenbart sich ein sehr wesentlicher Unterschied. Das Princip des Wissens sucht der Mensch ausser sich; er leitet es von Dingen ab, die ihn afficiren, und ihm Erkenntniß gewähren. Das Princip des Wollens aber sucht er bloß in sich. Ferner das Wollen läßt sich nur denken durch das Princip der Freyheit; denn wer etwas will, muß dieses auch nicht wollen können. Das Wissen beruht allemal auf nothwendigen Erkenntnißgründen. Was ich weiß, das kann ich nicht nicht wissen, und so wie ich es weiß, so weiß ich es. Will man nun eine

Wissenschaft der Prax
des Wissens demonstri
Satze vom Grunde,
minism endigen, we
Wissens nothwendige
determinist, der die
monstriren will, v
einen Widerspruch,
heit, d. i. von der
gedacht wird, einen
Gleichwohl ist ohne
keine Praxis und kei
möglich, und eine
jener ist durchaus
gehört nun a) daß
direct von der Pra
Theorie, und jene
auf ein absolutes
Dabey darf sie
bauen, weil diese
verloren gehen; a
Facta des Bewu
stets Selbsttäuschu
weniger darf sie d
nothwendigen Gr
Widerstreit brin
mit der theoretis
und demselben P
Eine Wissenschaf
denn ist erst die A

zwischen Wissen und Wollen erklärt, oder eine praktische Philosophie als gründliche Wissenschaft bewirkt. Die Methode ist übrigens hier ganz dieselbe, wie in der theoretischen Philosophie. Die transscendentale Apodiktik erhob sich durch indirecte Schlüße zur Anerkennung einer absoluten Realität. Eben so wird hier der Verstand durch Fixirung und Leitung der Begriffe nach und nach so weit aufgeklärt, daß das denkende Wesen gar kein Hinderniß mehr hat, den Grund des Wollens in sich selbst anzutreffen. Um eine Wissenschaft als möglich zu denken, bedarf es zuvörderst eines Elementarprincips desselben. In der theoretischen Philosophie war dieses das Absolute als Idee, sofern es Princip des Denkens, und als Realität, sofern es Princip des Wissens ist. Es muß nun eben sowohl ein praktisches Ueberzeugungsprincip existiren, und dieses muß sich mit dem theoretischen vereinigen lassen. Dieses praktische Ueberzeugungsprincip kann nur durch sich selbst verstanden werden. Es heißt lebendige Kraft, und dadurch wird das ideale Ich, das in der theoretischen Philosophie in dem unendlichen Seyn verloren gieng, für die praktische Philosophie als Individuum realisirt. Hier erhebt sich aber das Problem; auf dessen Lösung die

Einheit der Theorie
Kann das Ich prak
Realität seyn, und
Objecten theoretisch
verlieren? Oder: Wi
heit des Individuum'
Theorie in Spinozism
nur dadurch geschehen
die praktische Realitä
müsse zugleich mit de
überhaupt anerkant w
dieselbe absolute Urthei
nun folgendermaßen da
ken und Wissen liegt
Kraft zum Grunde,
ten Realität zusamm
läßt sich der Begriff d
so unentbehrlich er d
Quelle desselben als
ist die Individualität.
dieser Individualität od
Realität aber ist mit
Widerstandes ausser
selbst ist praktisch absolu
Kraft und des Wider
auf der absoluten Urthe
zugleich Real und Ind
Princip der Einheit der
ist. Beyde, Realität
vereinigen sich demnach

kenntnißvermögen in Eine Realität, die nur praktisch, d. i. durch Kraft und Widerstand Realität überhaupt, oder wie es die Apodiktik mit einem neuen Ausdrucke nennt, Virtualität ist. Die Virtualität also ist die absolute Einheit entgegengesetzter und nur durch ihre wechselseitige Entgegensetzung vorhandener Kräfte; sie ist das Unbedingte Letzte, das Realfundament der ganzen Apodiktik. Wenn man daher dem Systeme einen eigenen Namen beylegen wollte, so würde es Virtualismus genannt werden müssen. Das Ich ist durch die Virtualität; es ist Kraft, aber nur relative Kraft, die sich auf die absolute stützt, und in dieser existirt. Es setzt nicht den Widerstand, wie Fichte annimmt, sondern es ist unter Voraussetzung des Widerstandes, und mit demselben.

§. 2238.

Jetzt läßt sich auch die menschliche Natur als Intelligenz bestimmter erklären. 1) Eine jede Vorstellung als solche ist nichts weiter, als die unmittelbare Anerkennung unserer Kraft durch entgegengesetzte Kraft. Wir fühlen, daß Etwas auf uns einwirkt, aber wir fühlen auch, daß wir diesem Etwas

was entgegenwirken, t
uns als Subject, unt
als Object. Beydes,
genwirken, Kraft und
ject und Object, sind
einander unzertrennlich
weitere Aufklärung hi
eine Ungereimtheit.
wollen, wie das Bewu
es gleichsam sich selbs
dadurch überfliegt sei
nunft und Begreiflic
sich selbst widersprech
Traum. 2) In de
mögen besteht das
so wie aller thierischen
können uns überall kei
lungsvermögen denke
stern, oder allen rei
gesonderten Intelligen
stanzen, denen wir
müssen wir auch ein
zuschreiben. Auch die
ein über unser Erkent
erhabenes, und für d
bares Wesen ist, w
Wesen, der Grund
und sofern wir sie so
ein vorstellendes W
sich die Welt vorstel

der Gottheit verschwindet für uns in ein Nichts. Ob das göttliche Vorstellen an dieselben Bedingungen gebunden ist, wie das menschliche, wissen wir nicht, und können wir nicht wissen. Allein sofern kein Vorstellen überhaupt auf keine andere Art statt finden kann, als wie das menschliche, muß auch das göttliche Vorstellen ein Analogon davon seyn, oder wir müssen gänzlich auf eine Idee desselben Verzicht thun. 3) Alles Vorstellen beym Menschen erscheint subjectiv als Bestrebung und insofern ist unser Wissen eine Thätigkeit, was auch Fichte'n verleitet hat, alles Wissen auf eine Thätigkeit zurückzuführen. Aber dieses Streben supponirt objectiv ein Gegenstreben, und insofern ist unser Wissen ein Leiden. Beyde, Streben und Gegenstreben, sind nur durch einander in der absoluten Virtualität möglich; das Eine kann nicht ohne das Andere seyn; und beyde haben ihren gemeinschaftlichen Grund in der unendlichen Realität, in welche sich alles verliert. 4) Der Mensch kann sich nur als eine relative Kraft in Beziehung auf eine unendliche absolute Realität erkennen, in welcher er seinen Grund hat. Eben dadurch wird er sich seiner Endlichkeit bewußt. Auch dieser Satz ist dem Fichteschen Systeme geradehin entgegengesetzt. Nach

Fichte ist das Ich
alle mögliche Realitä
hauptung ließ sich au
dem Gefühle vereinig
seiner Endlichkeit hat
nem Daseyn immer
sich mit der Erfahru
stete Wandelbarkeit
Entstehen und Ver
mentirt. Nach der
endliche Realität den
Existenz des Mensch
hältniße zu dieser ist
lives individuelles E
gleich ein endliches
eigene Art wird hierb
thierische Natur un
von der menschlichen
Thieren ist das E
das Begehrungsver
einerley, weil hier d
neues Verhältniß de
beym Menschen. D
dem es erkennt, und
gehrt. Dieses zeig
in der thierischen Na
Menschen selbst, wen
achtet wird. Das T
d. i. es lebt. Nur i
in das Object unau

weiß nicht, daß es Subject im Gegensatze mit einem Objecte ist; es kann nicht, wie der Mensch im Zustande der Besonnenheit, von dem Objecte abstrahiren, sich selbst nicht davon unterscheiden, weil ihm das Vermögen der Abstraction und die Freyheit fehlen. Die Art, wie das Thier an die Objecte gebunden ist, ist sein Naturtrieb, sein Instinct. Also thierische Vorstellungsart und Instinct sind identisch. Das Thier wählet; aber seine Wahl ist allemal nothwendige Determination, deren Princip das ursprüngliche Bedürfniß, oder die blinde Anerkennung der Abhängigkeit vom Objecte ist. Sinnliches Vorstellungsvermögen, Leben und Bedürfniß, sind in der thierischen Natur einerley, sind zugleich und auf einmal da.

§. 2239.

Vorzügliche Aufmerksamkeit verdient in der praktischen Apodiktik die Begründung der Freyheit. Nach der gewöhnlichen Erklärung ist der Willen als das Begehrungsvermögen entweder mit der Sinnlichkeit einerley, und ein Zweig derselben, über welchen die Vernunft eine gewisse Herrschaft ausübt, oder der Willen wird

mit der Vernunft s
men, sofern sie pra
Apodiktik aber ist de
sowohl der Sinnlichk
unterschieden. Er i
der Virtualität, da
selbst. Beym Mensc
theil von der thierisc
unterscheidet sich vo
findet also sich selbst,
ein freyes Wesen.
nach eine Erweiterun
eips zur Selbstständig
die Freyheit nicht er
die Grundbegriffe B
klären lassen. Mit
lens darf nicht verwe
heit der Handlung
als Selbstkraft; dies
duct der Selbstkraft
genkraft, weil jede H
mer etwas vorausse
auf gehandelt wird.
Handlungen wird
durch die Objecte; o
wohl die Freyheit a
nicht freye Handlun
Beschränkung der
jecte, und die Reize
den Willen darbiete

freyen Wählens; denn auch das Wählen sezt immer Objecte voraus, welche die Wahl bestimmen d. i. die Freyheit beschränken. Lassen wir den Objecten allein die Herrschaft über unsern Willen, so handeln wir mechanisch. Heben wir hingegen den Einfluß der Objecte auf denselben ganz auf, falls dieses möglich wäre, so handeln wir absolut frey. Noch auf eine andere Art kann die Freyheit durch theoretische Begriffe aufgehellt werden. Die Freyheit ist praktisch dasselbe, was die reine Möglichkeit theoretisch ist, so wie der Determinism in der Praxis dasselbe ist, was in der Theorie die Nothwendigkeit. Sofern der Mensch praktisch an kein besonderes Object gebunden ist, sondern von jedem abstrahiren, jedes anders machen kann, ist das Reich der reinen Möglichkeit des Handelns, d. i. der Freyheit, unendlich. Da aber die Objecte zur Wirklichkeit der Handlungen nothwendig gehören, wird die Freyheit beym wirklichen Handeln durch Objecte überhaupt gebunden, wiewohl nicht durch diese oder jene bestimte Objecte.

§. 2240.

§. 2240.

Nunmehro schreitet die pra
diktik zur Bestimmung der Mo
Die Hauptmomente des Raisonn
hier folgende: 1) Indem sich
mittelst des Bewußtseyns der
praktisches Individuum in de
Realität setzt, kann er sich ga
einziges Wesen seiner Art setz
er setzt sich in eine Sphäre von
seines Gleichen. Ohne alle em
flexion denkt sich der Mensch ein
aber freylich idealische Welt
Wesen. Man nehme an, daß
einsam auf einer wüsten Insel au
würde dieser sich doch die Mögl
mehr Wesen seines Gleichen de
Geschlechtstrieb würde ihn auff
Weib zu suchen; und auch abst
diesem Triebe würde es seiner
Vernunft unbegreiflich vorkomme
ganz allein in seiner Art in der
ren solle. Indem der Mensch
Wesen seines Gleichen denkt, m
auch dasselbe Verhältniß zu ihm
was er sich selbst gegen sie einrä
Anerkennung der Menschen von
jectiven Gegenseitigkeit, und den
Folgen, die daraus fließen, ist

lität. Das Sittengesetz läßt sich daher in die Formel kleiden: Behandle Deines Gleichen, wie du als vernünftiges Wesen Dich selbst behandelst. Die Nothwendigkeit dieses Sittengesetzes läßt sich wiederum nicht weiter erklären. Sie ist für jeden Menschen da, der sich seiner selbst als vernünftigen Wesens praktisch bewußt ist; aber für diesen ist sie mit unwiderstehlicher Klarheit da. Man kann sie ein Factum des Bewußtseyns nennen, einzig in seiner Art, wodurch das Bewußtseyn sich selbst auf eine unbegreifliche Weise als Gewissen gegeben ist. Das bloße Behaupten Jemandes, er sey sich keines moralischen Gesetzes bewußt, entscheidet hier nichts. Niemand sieht weiter, als in sein Gewissen. Man kann folglich Andern kein Gewissen andemonstriren; aber so wahr wir ein solches in uns selbst empfinden, so wahr können wir es auch andern vernünftigen Menschen zutrauen, wenn sie schon aus Lust zu disputiren das Gegentheil sagen. Die Erfahrung bestätigt dies auch durchaus. Wir finden, daß alle Menschen einen angebohrnen Sinn für Recht haben, sobald es auf ihre eigenen Rechte ankommt; sie haben ihn also auch für die Rechte Anderer, ob sie ihn gleich aus Eigennutz häufig verläugnen. 2) Es giebt nach der

Apo-

Apodiktik keine besondere praktische V
nunft im Gegensatze mit einer theo
schen; sondern es giebt ein absol
Erkenntnißvermögen, in welchem w
sinnliche Anschauung, noch logischer Beg
sondern theoretisch der reine Gedanke
Seyns, der Realität, und praktisch
reine Gedanke der Kraft und Gege
oder der Virtualität, der Individua
der Person, und des unbegreiflichen m
lischen Gesetzes ist. Hiermit wäre
die Lücke im Kantischen Systeme erg
wie die praktische Vernunft mit der t
retischen in Einem Principe zu verei
sey. 3) Das Moralgesetz ist nach
Apodiktik ursprünglich kein Grundsatz
wohl der Verstand es in einen Grun
kleiden mag. Es kündigt sich zuerst
Gefühl an, und wirkt als Gefühl.
bald aber der Verstand den Inhalt
Gefühls entwickelt, so entdecken sich
die beyden rein moralischen Ideen,
und Pflicht, denen in der wirklichen
das Rechtsgefühl und Pflichtgefühl
vorhergehen. Recht ist gegenseitige
heit; Pflicht ist gegenseitige Nothw
keit; beyde sind unzertrennliche Cor
beyde entspringen aus Einem mora
Gesetze, das eben deßwegen an un
sich keine Rechtsformel und keine Pfli

mel, sondern das reine Gesetz der Moralität überhaupt ist. 4) Es ist vorher bemerkt, daß der Mensch vernünftigerweise sich mehr Wesen seines Gleichen als möglich denken muß. Daher entsteht die Frage: Nach welchem Kriterium findet er sie wirklich, oder ist er genöthigt, wirklich andere Wesen als seines Gleichen anzuerkennen? Das angegebene Kriterium ist: Wenn ein lebendiges Wesen auf eine vernünftige Frage vernünftig antwortet, ist es ein Mensch. Dem Wesen, mit dem ich sprechen kann, muß ich Rechte zugestehen. Es beweist mir durch seine Antwort, daß es vernünftig, also frey ist, wie ich. (Dies Kriterium dürfte inzwischen sehr träglich seyn; sicherer ist wohl ein gewisses natürliches Gefühl, das einen Menschen sehr leicht ein anderes Wesen als Menschen erkennen läßt. 5) Das moralische Gesetz ist bloß allgemein und formal. Die Anwendung desselben erfodert eine Kentniß der gesamten menschlichen Natur. Um das Moralgesetz zu erfüllen, müssen wir uns nicht als bloße Intelligenzen, als reine Vernunftwesen, denken; denn da dächten wir uns nicht als Wesen, wie wir wirklich sind, als Menschen; wir müssen auf unsere ganze Virtualität achten. Es komt auf die Vereinigung der Sinnlichkeit und der Vernunft in Einer Menschheit an.

Frey-

Freyheit und Glückseligkeit sind in
Menschenwelt die beyden Kriterien
wendbarkeit des Moralgesetzes, u
ihnen scheiden sich alle menschliche T
in zwey Classen, in reine Vernunft
und in Erfahrungstugenden. Die
bestehen in thätiger Behauptung d
heit oder der Vernunft aller ver
Wesen. Zu ihnen gehören in
moralische Gerechtigkeit und Wa
keit. Das Merkmal der Erfah
genden ist und bleibt das Gefü
wie wir durch unsre Natur glü
wollen, — denn nicht glücklich sey
ist praktischer Widersinn — und s
uns vernünftigerweise diesem Zwec
behandeln; eben so sollen wir au
jedes fühlende Wesen behandeln
bedarf es eines Ideals der al
Glückseligkeit in den Schranken d
Vernunfttugend, welches wir mit
kendem Gefühle aus der Erfahrun
hiren müssen, und nach welchem
in besondern Fällen zu richten habe
die Realisirung dieses Ideals un
kümmerlich glücken, weil diese z
außer unserer Gewalt ist; es bleib
für die Welt das Unsrige zu thun
unsre eigene Wohlfarth sowohl, a
Wohlfarth unserer Mitmenschen

ten. Der Herabwürdigung der Freude und des Lebensgenusses im Fichteschen Systeme widerspricht die praktische Apodiktik geradezu. "Die Freude," sagt B. sehr wahr, "ist kein fauler Fleck in der moralischen Schöpfung, und Lebensgenuß ist nicht Selbstentehrung. Glückseligkeit ist in keiner Bedeutung das Princip," aber in wohlverstandner Bedeutung die Bedingung der Moralität. 6) Das Resultat der Uebereinstimmung zwischen dem Moralgesetze und dem sinnlichen Bedürfniße heißt Uneigennützigkeit. Diese ist also weder bloß Idee, noch Gefühl. In der thierischen Natur ist das ursprüngliche Bedürfniß bloß sinnlich oder eigennützig, und auch in der menschlichen Natur, wo es durch den Verstand gleichsam erst methodisirt wird, ist es zuerst egoistisch. Hernach aber nimt es mit der Anerkennung des Moralgesetzes einen idealischen oder moralischen Charakter an, und die moralische Weltordnung wird nun das Ziel der vernünftigen Bestrebung. Der Mensch sucht unaufhörlich Genuß, und wird ihn immer suchen; aber als vernünftiges Wesen unterwirft er ihn der Pflicht, und wählt frey die moralische Selbstzufriedenheit vor allen andern Genüßen, ohne doch darüber die Freuden des Lebens zu verachten, und den Werth jener gegen diese ängstlich zu

berechnen. Man kann die Uneigen
daher ein idealisches Gefühl nen
zeigt sich entweder als Achtung
Liebe, je nachdem wir dabey auf
Vernunfttugenden oder auf die Er
tugenden reflectiren. Die Tuge
haupt hat also nicht bloß ihre
werthe, sondern auch ihre liebe
Seite. Beyde, Liebe und Achtun
endlich im Gefühle der Sympat
men, dem eigentlichen Mensch
deßen kein Thier fähig ist, weil
lichkeit der Sympathie Vernun
So hat nun B. einerseits das A
begründet, und entwickelt, und a
die theoretische Philosophie mit
schen zu vereinigen gesucht. Di
der absoluten Realität und der
Kraft werden durch ein und das
lute Erkentnißvermögen, das s
der Sinnlichkeit als bey der Ver
Grunde liegt, anerkannt, und mi
griffe der Kraft, weil sie allem
stand oder eine Gegenkraft v
sind zugleich die Begriffe der
lität, der Freyheit und des Mo
gegeben. Ueber diese Begriffe k
nicht hinausgehen; aber wir mü
wendig von ihnen anheben, un
den durch unser unmittelbares

seyn als nothwendige und erste Principien gegründet.

§. 2241.

Jetzt ist noch eine kurze Erläuterung der Resultate übrig, welche sich aus der Apodiktik in Ansehung der Lehre von der Seele und ihrem Zustande nach dem Tode, von der Welt und den allgemeinsten Gesetzen derselben, von Gott und deßen Verhältniße zur Welt ergeben. Bisher haben wir bloß ein zwiefaches Princip der Ueberzeugung kennen gelernt, ein Princip der Realität, das sich auf die Idee des Seyns gründete, und dadurch das Fundament unsers Wissens wurde, und ein Princip der Kraft, das jeder in seinem Bewußtseyn hat, und woraus unsere Individualität, Freyheit, und moralische Bestimmung und Gesetzlichkeit flossen. Beydes, das Wissen und das freye Handeln, drücken aber noch eine Beziehung auf die Unendlichkeit aus, und diese wird der Gegenstand eines philosophischen Glaubens, oder, wie es B. lieber genannt wissen will, der idealischen Ueberzeugung. 1) Unser Wissen gründet sich auf unser subjectives Daseyn in einer unendlichen Realität. Soferne wir also einmal sind, und zwar als lebende freye We-

sen, haben wir gar nicht Ursache, anzun
men, daß wir mit dem Tode des Körp
zu existiren aufhören werden. Vielm
wir sind ein Bestandtheil der ewigen
endlichen Realität, und können also ein e
ges subjectives Daseyn hoffen. Die
sterblichkeit beruht demnach auf einer il
lischen Ueberzeugung von dem Verhält
unserer subjectiven Wirklichkeit zu einer
endlichen objectiven Wirklichkeit, die
Grund von jener ist. Wir sind frey
für itzt an die Körperwelt und an uns
eigenen Körper gebunden, und nur dadu
daß wir als Subjecte mit diesem als S
jecte im Verhältnisse stehen, haben wir
wußtseyn, d. i. leben wir. Daraus fo
So lange wir Menschen sind, können
weder wissen, was wir vor diesem Le
waren, noch was wir nach dem Tode
werden. Aber es ist auch nicht der
fernteste Grund zu der Behauptung
handen, daß wir an die irdische Natur,
also auch an unsern irdischen Körper n
wendig und einzig gebunden wären,
wir in gar kein anderes Verhältniß zu
jecten, als wie das gegenwärtige ist,
men könnten. Wir können also eb
wenig aus Gründen behaupten, daß
vor diesem Leben nicht waren, als daß
nach dem Tode nicht seyn werden. U
mer

menschliches Daseyn fängt mit einem Geheimnisse der Natur an, das wir = x als Princip einer bestimmten Organisation, des Lebens, und der Erzeugung denken, und endigt mit einem Geheimnisse der Natur, das wir Tod nennen, d. i. mit Auflösung jener bestimmten Organisation. Es könnte jedoch gerade diese gefürchtete Auflösung, der Tod, seyn, die uns zum Bewußtseyn einer neuen Existenz erhebt, mit dem wir vielleicht auch zu Erinnerungen erwachen, die über unser gegenwärtiges menschliches Daseyn hinausreichen. Warum sollte das Subject der Seele, das zur unendlichen Realität selbst gehört, sich nicht in unzähligen neuen organischen Formen, warum nicht einmal unmittelbar und ohne alle Bande der Organisation äußern? Der Beweis der Unsterblichkeit der Seele wird also hier nicht praktisch, sondern theoretisch geführt, aus dem Verhältnisse des Seelenwesens zur unendlichen Realität, das keine Vernichtung zuläßt. Wie das Seelenwesen selbst nach den Principien der Apodiktik gedacht werde, erhellt hieraus sehr bald. Es wird bloß als eine subjective Realität gedacht im Verhältnisse zu einem bestimmten Objecte, das wir Körper nennen, wobey aber ganz unentschieden gelassen wird, was jene Realität selbst sey nach unserer gegenwärtigen Vorstellungsart,

ob geistig oder materiell. Die subjective
Realität, welche das Seelenwesen constituir
unterscheidet sich nur dadurch, daß sie sic
selbst zum Denken, Wissen, und Wollen be
stimmt. Das Princip von diesem allen
oder das Gemüth ist = x. Wir wissen
daß es da ist und wirkt, aber wir kenne
es weiter nicht. Der obige theoretisch
Glaubensgrund für die Unsterblichkeit er
streckt sich auch nicht weiter, als auf di
Fortdauer des Seelensubjects in der ab
soluten Realität, und im strengen Sinn
bloß auf die Möglichkeit dieser Fortdauer,
soferne sie mit Bewußtseyn verbunden seyn
soll. Wie aber der Zustand der Seele nac
dem Tode seyn, ob eine moralische Vergel
tung des Guten und Bösen, statt finde
werde, läßt sich aus theoretischen Gründe
nicht einsehen. Hier muß man die practisch
Natur des Menschen, das Gewissen, zu Hülf
nehmen, sofern dieses Argumente zu einem
Glauben an Belohnung und Strafe nach dem
Tode gewährt. Der Begriff der Realität
der Seele nach dem Tode bezeichnet gleich
sam den Vorhang, auf welchem das Aug
der Speculation ruhen muß, bis ein neue
Schauplatz sich zeigt. Die Phantasie mah
auf diesen Vorhang Bilder von der Zukunf
wie sie ihr am liebsten sind. Wenn ma
diese Mahlereyen für wahre Aussichten
di

die Ewigkeit hält, so fliegt man mit seinem Glauben zu hoch. Dieß Seit des Vorhangs ist nicht das Geringste von dem zu sehen, was jenseits wirklich ist.

§. 2242.

Das zweyte Thema der idealischen Ueberzeugung ist die Welt, das Universum. Wird dieses als Inbegriff von Dingen gedacht, so kann es auf zweyerley Weise gedacht werden: a) als Körper- oder Sinnenwelt, und b) als eine Monadenwelt oder Welt von Dingen an sich. Beyde sind denn als Welten der Inbegriff alles dessen, was ist. Die Idee der Körperwelt hat unter den Philosophen von je her das schlimste Schicksal erfahren. Nahm man die Körper in Masse, wie sie als wirkliche Körper genommen werden müssen; so zeigte sich bald, daß die Reihe dieser Massen entweder irgendwo abgeschnitten seyn, oder sich mit dem Raume in's Unendliche ausdehnen müsse, und weder das Eine, noch das Andere, ließ sich begreifen; Das Erste nicht, weil sonst das Nichts die Grenze des Etwas bezeichnen müßte, was ein Widerspruch ist; Das Andere nicht, weil sonst die Körperwelt selbst kein Körper wäre; denn ein un-

begrenzter Körper ist ein mathematis
Unding. Nun zersetzte man freylich,
den Begriff einer Körperwelt zu retten,
Massen, die wirkliche Körper sind, in A
me, und statuirte eine Unendlichkeit von
men. Aber auch damit war nichts ge
fen. Es liegt im Begriffe eines Atoms
eines einfachen Körpers, ein Widersp
weil jeder Körper in's Unendliche thei
ist. Ferner auch die Reihe der Ato
die durch das Nichts begrenzt werden
te, war eben so widersinnig, als eine d
das Nichts begrenzte Reihe zusammenge
ter Körper. Endlich muß doch auch
Welt von Atomen als ein körperlic
Ganze gedacht werden, und das kann
derum nicht ohne Begrenzung geschehen.
nach ließ sich weder der Begriff einer en
chen, noch einer unendlichen Körperwelt
haupten. Nimmt man die Welt als ei
Inbegriff von Monaden, wie Leibn
oder von Dingen an sich, so ist erstlich
Daseyn unerweislich, denn die Monaden
die Dinge an sich sind leere logische Begri
Dann muß man auch die angebliche Mo
denwelt entweder als Körperwelt denken,
bald man einen physischen Einfluß unter
nen voraussetzt, oder man muß zu der
pothese einer prästabilirten Harmonie du
die Gottheit seine Zuflucht nehmen, die

Fatalismus zur unvermeidlichen Folge hat, und mit der Freyheit und praktischen Natur des Menschen überhaupt sich nicht verträgt. Die Apodiktik erklärt sich über den Weltbegriff so: Es giebt eine absolute Realität, die weder aus Atomen, noch aus Monaden zusammengesetzt, sondern Virtualität ist, d. i. die durch Kräfte und Gegenkräfte auf sich selbst beruht, und sich selbst unablässig bildet, von deren besondern Grunde aber kein Sterblicher das Geringste versteht. Es giebt daher in der Philosophie gar kein wissenschaftliches Capitel von der Welt, oder eine Kosmologie ist weiter nicht möglich. Die Welt als absolute Virtualität läßt sich nicht weiter aus einem höhern Grunde erklären. Bloß die relative Virtualität, in welcher wir uns selbst befinden, kann von uns erklärt werden; soweit sie relativ ist. Mit andern Worten: Wir können gewisse subjective Gesetze der Körperwelt bestimmen; aber dabey müssen wir stehen bleiben, und jene Gesetze der Körperwelt nicht zu Gesetzen des Universums oder der absoluten Virtualität erheben wollen. Dies hieße das Endliche (die Körperwelt) zum Principe des Unendlichen machen, was in sich selbst ein Widerspruch ist. Auch die Frage über die beste Welt muß die Philosophie schlechthin ablehnen. Jeder Mensch soll das Seinige

thun nach Pflicht und Recht. Was
aus wird, ist Sache des Schicksals,
unbekanten Weltordnung, über welche
gar nicht weiter grübeln dürfen, weil
mit aller Grübeley doch weiter nichts
decken, und uns in Widersprüche ver
keln, die für unsere Ruhe und selbst
unsere Tugend gefährlich werden können

§. 2243.

Das dritte und letzte Thema der i
lischen Ueberzeugung ist die Gottheit.
Philosophie kann hier eigentlich weiter nic
thun, als daß sie die falschen Vorstellun
berichtigt, die sich der Mensch von dem
endlichen Wesen macht. Da Gott gar
Object irgend einer Vorstellung ist, so a
alle Theologie in Anthropomorphis
ans. Wenn der Mensch sich selbst verste
so kann er nicht anders, als er muß an e
unendliche Realität glauben, die der Gru
alles Endlichen ist. Dieser Begriff
Gott ist so wenig eine leere Idee, daß
vielmehr alle Wirklichkeit, so wie alle Id
ilität, durch ihn allein verstehen können. D
ist aber auch Alles, was sich von der Go
heit nach bloßer Philosophie sagen lä
Nur muß der Begriff der unendlichen G

heit so wenig wie möglich durch Prädicate entstellt werden, die bloß auf sinnliche Wesen anwendbar sind. Alles folglich, was irgend Leidenschaft bezeichnet, ist hier zu verbannen. Eben so drückt die Form des menschlichen Verstandes nur eine endliche Intelligenz aus. Wenn wir daher Gott Verstand beylegen, so müssen wir uns doch keinen Gott vorstellen, der in Begriffen, Sätzen und Schlüssen denkt. Nicht durch das, was Form unserer Gedanken ist, sondern durch das Bewußtseyn des Daseyns überhaupt, der lebendigen Kraft, können wir den Unendlichen finden. Ueberhaupt sind die Ideen besser, die wir uns von dem göttlichen Wesen mittelst des moralischen Gefühls machen. Sie sind zwar sinnlich, aber doch allemal vernünftiger, als eine solche Entsinnlichung, wobey Gott als ein personificirtes Kategorieensystem gedacht wird.

§. 2244.

Fast zugleich mit der Apodiktik erschien von Bardili, ehedem Professor an der Carlsschule zu Stuttgard, nach Aufhebung derselben Professor der Philosophie zu Tübingen, ein Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken

Logiken überhaupt, der Kantischen insbe
dre, keine Kritik, sondern eine medic
mentis, brauchbar hauptsächlich für Deut
lands kritische Philosophen (Stuttg. 180
"Bardili behauptet, der Fehler alles
herigen Philosophirens liege darin, daß
den Begriff des reinen Denkens, des D
kens als solchen, oder des Denkens als D
kens, verkannt habe. Daher seyen sow
die gangbare Logik, als die gangbare Me
physik, misrathen. Das reine Denken
ihm dasjenige, was beym Denken jeder
über Subject und Object, und über die V
hältnisse, worin beyde zu einander steh
immer unabänderlich dasselbe bleibt.
ist das unendliche Wiederholen des
nen in Vielen. Das Denken als Den
drückt weder ein Subject, noch ein Ob
aus, also auch nicht, wie es in der Sp
che der gemeinen Logik heißt, ein Verh
niß zwischen Subject und Prädicat.
ist vielmehr über Subject und Prädicat
haben, und liegt beyden zum Grunde. D
Denken als Denken ist ein Infinitivus;
solcher ist es Determinans und Determ
natum, die Realität und die Formali
zugleich. Es ist also nicht zu verwech
mit dem Kantischen Principe der synthet
schen Einheit; denn hier ist schon eine S
these; Das Denken als Denken aber

eine absolute Thesis. Es ist auch nicht zu verwechseln mit dem Fichteschen Ich; denn das Ich ist Subject, subjectives Princip. Das reine Denken aber erhebt sich über alles Subject und Subjective. Subject und Object, Subject und Prädicat, Ich und Nichtich, Synthesis und Antithesis, entstehen erst durch die Anwendung des reinen Denkens, und mit derselben. Wer unter dem Denken noch ein Verhältniß von Subject und Object begreift, der hat das reine Denken noch nicht verstanden. Es ist überall weder ein Begriff noch ein Urtheil; es ist das Princip von Begriffen und Urtheilen. Da die Logik die Wissenschaft des Denkens ist, und auch die Metaphysik auf dem Denken beruht, und man gleichwohl bisher das Denken als Denken verkannt haben soll; so läßt sich einsehen, wie Bardili behaupten kann, es gebe bisher weder eine Logik, noch eine Metaphysik, und sein Grundriß, der auf das Denken als Denken zurückgeht, und dieses nach seiner wahren Natur und Beschaffenheit aufklärt, sey die erste Logik. Sofern er dabey die vermeynten Irrthümer seiner Vorgänger, namentlich der neuesten, rügt, ist seine Logik zugleich eine medicina mentis im eigentlichen Verstande. — Das bloße Denken als solches ist zwar das Erste, das Princip; aber es wird doch dadurch noch

nichts

nichts Bestimmtes gedacht und erkannt.
cogitare infinitivum muß also ein
tare finitivum, oder ein cogitans
cogitatum werden; oder: Das Denke
Denken muß ein angewendetes De
werden. Zur Anwendung des Denkens
gehört durchaus Materie. Mit Ma
muß man hier nicht den gewöhnlichen
lichen Begriff verbinden; es ist bloß ein
jectives überhaupt, das dem bloßen D
gegenüber steht, und die Anwendung d
ben möglich macht. Es ist das, was zu
Denken hinzukommen muß, damit d
sich anwenden lasse. Diese Materie
Denkens wird schlechthin postulirt.
man sie nicht an, so giebt es ein bl
Denken ohne Etwas, das gedacht
so wie, wenn man bloß Materie und
Denken annimmt, es kein gedachtes
was giebt. Da der Charakter des
kens als solchen Eines in Vielen ist
kann der Charakter der Materie n
Anderes seyn, als bloße Diver
Mannichfaltigkeit als solche. B
sind nothwendige Correlate. Inzwi
erhellt schon aus dem Charakter des
kens als des Ersten und Absoluten,
nicht das Denken durch die Materie,
dern umgekehrt die Materie durch
Denken bestimt werde. Die Materie

stirt bloß durch die Anwendung des Denkens, in und mit derselben. Das Denken in seiner Anwendung hebt einerseits die Materie auf; es bestimt sie als ein gedachtes Etwas; andererseits hebt es die Materie hervor; es bestimt sie als Etwas, das gedacht wird, als ein für sich bestehendes Object. Wenn man das Denken A nennt, und die Materie C, so ist das auf die Materie angewandte Denken = A + C. Am klarsten wird dies bey der Mathematik, von welcher als der einzigen allgemein anerkannten feststehenden Wissenschaft sich der Charakter des Denkens überhaupt am besten und sichersten abstrahiren läßt. Das bloße Addiren ist Denken als Denken; man muß aber doch auch Etwas addiren; das Etwas bestimt das Addiren nicht, sondern das Addiren, sofern man addirt, bestimt das Etwas. Dieses Etwas, das als Object des Denkens betrachtet wird, kann nicht = o seyn; denn damit würde es selbst aufgehoben; ferner, weil es ein durch das Denken bestimtes Etwas ist, kann es nicht ein anderes Etwas seyn, als wie es bestimt ist. Hieraus gehen in der Anwendung des Denkens und mit derselben die Grundsätze der Einstimmung und des Widerspruchs hervor. Diese sind also keinesweges Prin-

cipien des Denkens
sie sind erst Folge
Denkens auf Objec
durch die Objecte,
des Denkens in s
geben. Die Sätze
des Widerspruchs
standen und gebrau
sätze der Logik, so
sik. Nun kann m
ken in seiner blos
suchen, und von b
hiren; dann erh
formale Logik.
Denken in seiner
jecte, nach seinen
so erhält man eine
griffen, oder eine
Voraussetzung, d
ken zu seiner An
stulire, und daß
late seyen, entst
gründet sich d
ches ist das Prin
der erhält, so da
ten, sondern ha
setzen zusammenst
ten: Welches ist
und Geist mit
Antwort ist: Es

sich an dem Denken, wie an den Objecten, offenbart; das Urwahre, das sich an dem Wahren zeigt; oder: Die Gottheit ist das Urprincip aller Realität, alles Denkens und Erkennens. So geht der Barbilische rationale Realismus, wie dieses System genannt wird, in Theologismus über.

Das reine Denken ist nichts anders, als was man in der älteren Philosophie das absolute Seyn, das reine Bewußtseyn nennt, das bey Subject und Object zum Grunde liegt, selbst weder ein Begriff, noch ein Urtheil ist, aber wohl beyde möglich macht. Daß dieses von den bisherigen Philosophen schlechthin verkannt und übersehen sey, läßt sich gar nicht behaupten; nur wie das reine Bewußtseyn Formal- und Realprincip zugleich seyn könte, darüber ward disputirt. Bardili nimt das reine Bewußtseyn als reines Denken, zu welchem die Objecte in nothwendiger Correlation ständen, so daß Eines nicht ohne das Andere seyn kann. Hier sind wir in Ansehung der Logik und Metaphysik nicht besser daran. Das von Bardili sogenannte reine Denken ist gar kein Denken. Das reine Bewußtseyn ist Grund des Denkens, weil ohne dasselbe überall kein Denken möglich wäre; es ist noch nicht Denken selbst. Das Bewußtseyn drückt bloß die absolute Existenz des Menschen, seinen absoluten Zustand aus. Ohne Objecte läßt sich aber nicht denken. Wenn man denkt, muß man

Etwas denken
d. i. man den
Bardilische Beg
kens ist also ein
Es giebt bloß
ken auf Objec
schlechtweg gen
ken fängt mit d
ject und Object
Verhältnißes,
endigt damit,
nur im Urtheil
ungegründete
Logik deßhalb
Denken bauet,
ist nicht mehr
letzten, die di
gens ist die T
thematische F
Begriffe von G
Menschen,
was sich seit
Verständniß a
Reinhold ha
Bardilische Ph
sucht. S. de
Uebersicht des
beym Anfang

Nunmehro g
Philosophie Sch
Jena, über. S
eingeschränkt, die

dialektisch aus einer absoluten Selbstthätigkeit des Ich abzuleiten. Die Naturgesetze sind das Nothwendige, was die Wissenschaftslehre aus dem Ich entwickelt. Werden diese Gesetze nach Freyheit, d. i. durch beliebige Reflexion auf beliebige Gegenstände angewandt, so entstehen besondere Disciplinen, die nicht mehr in das Gebiet der Wissenschaftslehre als der eigentlichen Philosophie gehören. Die Methode, welche Fichte beobachtete, war aber immer diese, daß er herabwärts vom Ich entwickelte. Schelling kehrte diese Methode um, und so entstand zunächst ein Gegensatz der Transscendentalphilosophie und der Naturphilosophie. Jene geht vom Ich herabwärts, diese umgekehrt von der Natur zum Ich heraufwärts, so weit sie gehen kann. Es liegt hierbey der Satz zum Grunde: Die Naturgesetze müssen sich auch unmittelbar im Bewußtseyn als Gesetze des Bewußtseyns, und umgekehrt die Gesetze des Bewußtseyns müssen sich auch unmittelbar in der objectiven Natur als Naturgesetze nachweisen lassen. In den Gesetzen der reinen Vernunft ist also der wahre chemische Proceß der Natur, die dynamische Physiologie, aufzusuchen. Wir finden uns selbst in der Natur, oder die Natur in uns; es komt nur darauf an, wie man scheidet.

Sieht man auf die Extreme, v
Absoluten in der Natur, oder
luten der Natur zum Ich, so
Pole; in der Mitte liegt der
punct sowohl des Gemüths,
tur. Naturkräfte und Seel
durch einander begreiflich we
nun Schelling beyde Phil
Transscendentalphilosophie
philosophie, einander gegen
sich das Merkwürdige, da
sind, und also keine die A
ren seyn kann. Wird die
talphilosophie, die vom
als die erste gesetzt, so
der Construction der Na
faltige nie erschöpfen,
weil sie das Mannichf
endliche construirt. E
umgekehrt die Natu
vom Mannichfaltige
das Ich erreichen, w
solut Einfache ist, un
Mannichfaltigen zum
wiederum im Unend
Es ist zuletzt unbeg
Einheit des Ich die
und wie man wiede
diejenige Einheit fi
Mehrheit in sich sch

Einheit und Mehrheit ist. Demnach ist alles daran gelegen, die Mutter der beyden Schwestern, der Transscendentalphilosophie und der Naturphilosophie, oder die höhere Urphilosophie zu entdecken. Da sich nun von jenen beyden sowohl die eine als die andere im Unendlichen verlieren, so ergiebt sich hieraus der Schluß: Im Unendlichen muß die Mutterphilosophie wohnen; hier schneiden sich die Parallellinien; hier stoßen die Transscendentalphilosophie und die Naturphilosophie zusammen; denn das Unendliche ist beyden gemeinschaftlich, soferne sich beyde darein verlieren. Das Geschäfft der Speculation läuft also nunmehro darauf hinaus, die höchste Philosophie aus dem Gebiete der Unendlichkeit in das Gebiet des endlichen Verstandes, der vom Unendlichen nichts versteht, durch Schlüße herniederzulocken. Die Aufgabe für die neue Urphilosophie wird so ausgedrückt: Die Entzweyung von Ich und Nichtich, die sich in's Unendliche verliert, soll aufgehoben werden. Dies kann man erstlich so versuchen, daß man eines von beyden vernichtet, und das andere bis in's Unendliche steigert. In der Wissenschaftslehre ist dies geschehen; das Nichtich als für sich bestehend ist vernichtet; aber die Deduction desselben aus dem Ich ist unbefrie-

friedigend. Versucht man das
daß man von der Natur aus
Ich, so geht die Steigerung
Unendliche. Das Endliche
immer im Unendlichen, v
das Ich oder das Nichtich
liche oder als das Unendli
die Aufgabe auf eine ande
erklärt Schelling für das
Identität vom Ich und N
lichen, oder wie er es
Identität der Identi
identität. Seyn [illegible]
machen als absolute Ei
aus. Das Unendliche
welche sich Seyn und N
höchste Antithese auflö
sich aus jener These
losophie wie die Natur
je nachdem man von
Natur, ausgeht.
Nichtidentität sind
einer nothwendigen
Absolute Eine Une
Die ganze Natur w
lingischen Philosoph
beständiger Conflict
Einzelnen, des einzel
einzelnen Negativen
mit dem Tode, der

he, ohne daß das lebendige Ganze, das Eine Unendliche, aufgehoben wird. Dasjenige Vermögen, wodurch das absolute Eine Unendliche intellectuell angeschaut wird, ist die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird. "Man gelangt dazu," sagt Schelling, "durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjectives und, Objectives stellt, und was offenbar ein gegen beyde indifferent sich verhaltendes seyn muß. Das Denken der Vernunft ist Jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunct zu gelangen, welcher gefodert wird, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt wird; ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatze gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt ist; sie wird also durch jene Abstraction zu dem wahren An sich, welches eben in den Indifferenzpunct des Subjectiven und Objectiven fällt. Der Standpunct der Philosophie ist der Standpunct der Vernunft, ihre Erkenntniß

ſt eine Erkenntniß der D
ſich, d. i. wie ſie in de
Es iſt die Natur der Philo
einander und Außereinan
ſchied der Zeit und über
chen die bloße Einbild
Denken einmiſcht, völli
mit einem Worte in d
zu ſehen, wodurch ſie
ausdrücken, nicht aber
ſtände für die bloß
Mechanismus und in
Reflexion ſind." — "
iſt nichts, und in
ſetze, es ſey etwas a
weder für ſie ſelbſt
das Subjective, welc
ſetzung iſt; oder es
außer ihr, ſo verhält
ßer ihr wie Objecti
iſt alſo objectiv;
gegen die Vorausſe
außer ihr und Alles
iſt ſchlechthin Ein
ſelbſt gleich.
Seyn der Vernun
als ſie ſelbſt; ſie
Grund, daß ſie
eine andere Vernun
ſetz für das Seyn

außer der Vernunft nichts iſt, für alles Seyn (inſoferne es in der Vernunft begriffen iſt) iſt das Geſetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch A = A ausgedrückt wird. Dieſer Satz A = A allgemein gedacht, ſagt weder, daß A überhaupt, noch daß es Subject oder als Prädicat ſey; ſondern das einzige Seyn, was durch dieſen Satz geſetzt wird, iſt das der Identität ſelbſt, welche daher von dem A als Subject, und von dem A als Prädicat, völlig unabhängig geſetzt wird. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Satzes A = A, oder: dieſe Form iſt unmittelbar durch ihr Seyn geſetzt. Was zugleich mit der Form des Satzes A = A geſetzt iſt, iſt auch unmittelbar mit dem Seyn der abſoluten Identität geſetzt; es gehört aber nicht zu ihrem Weſen, ſondern nur zur Form und Art ihres Seyns. Es giebt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität, und dieſe iſt unmittelbar mit dem Satze A = A geſetzt. Aber dieſe Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus dem Weſen der abſoluten Identität. Das Innere des Abſoluten oder das Weſen deſſelben kann nur als abſolute durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Die nothwendige und ewige dem Abſoluten ſelbſt gleiche Form iſt das abſolute Erken-

nen. Die absolute Identit
endlich sich selbst erkennen
Subject und Object unendli
schen Subject und Prädica
keine andere als quantitat
tich, d. i. eine solche, d
Größe des Seyns sa
zwar das Eine und giel
mit einem Uebergewich
oder Prädicabilität (
werde. In den Poten
Differenz kann entwede
überwiegen, und da d
diesen Potenzen abhä
zwiefache sich entgege
wußtseynlose Natur,
überwiegt, und die g
soferne die Subjecti
haben jedoch denselb
der Natur ist im
der Kraft der geis
dort mit dem Uebe
hier mit dem Uebe
kämpfen hat. W
satz nicht ein Gege
nur der Potenz n
Gegensatz nur d
Indifferenz befin
tät nicht selbst al
Daher scheidet s

zwey sich einander in der unendlichen Indifferenz begegnende Disciplinen, die Naturphilosophie, und den transscendentalen Idealismus. Jene construirt durch die Kräfte der Ausdehnung und der Anziehung die Materie; dieser construirt durch eine begrenzt werdende und eine andere sie begrenzende Thätigkeit das Ich, die Intelligenz. In Beziehung auf die absolute Indentität ist keine quantitative Differenz denkbar; jene ist absolute Totalität; ihr Wesen ist untheilbar. Wenn die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dinges wirklich statt findet; so ist die absolute Identität, soferne sie ist, als die quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität vorzustellen. Diese quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt, quantitative Indifferenz beyder ist Unendlichkeit. Alles Einzelne ist daher zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich. Jedes Einzelne ist in Beziehung auf sich selbst eine Totalität; die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen; und alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Weder A noch B (als Einzelnheiten) kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjectivität und Objectivität zugleich, und der quantitativen Indifferenz beyder. Subjecti-

jectivität und Objectivität
entgegengesetzten Richtungen
setzt werden. Der Hauptch
lingschen Philosophie ist d
des Endlichen mit dem U
mit dem Ewigen.

§. 224

Zu einer weiteren
Transscendentalphilo
schen Systeme ist hier v
mehr Interesse hat die
aus der ich einige der
noch auszeichnen will.
Natur wird veranlaßt
daß der Mensch sich
wird, und nun als
der äußeren Natur
Freyheit gegen sie z
lange der Mensch
bestimmen läßt, u
Sinne unter der
steht, denkt er au
Natur zu philoso
der ihn umgeben
der Natur, und du
Gefühl beunruhigt
aber der Mensch
tur zu unterscheide

reyes Weſen, das frey reflectirt und will
agegen die Natur als einen unabänderlichen
Determinism und Mechanism zu erkennen;
obald der Menſch folglich einen Widerſtreit
wiſchen ſich und der Natur, zwiſchen der
Freyheit und der Nothwendigkeit, entdeckt,
o beginnt die Speculation. Nunmehro
ird der Menſch aufmerkſam auf ſich ſelbſt,
uf die Natur, auf das gegenſeitige Verhält-
iß beyder. Mit dieſer Aufmerkſamkeit ent-
ringt eine geiſtige Unruhe; der Menſch
at ſeinen Vormund, die Natur, der er ſich
isher eben ſo ruhig übergab, wie das Thier,
erlaſſen; aber nun gebricht es ihm auch an
inem Führer, dem er ſich ſicher anvertrauen
önnte. Er hat ſich mit der Natur ent-
weyt; er wünſcht, ſich wieder mit ihr aus-
zugleichen, und durch eigene Einſicht auch als
freyes Weſen die Harmonie mit der Natur
wieder zu gewinnen, in der er vorher gleich-
ſam im Stande der Unſchuld lebte, bevor er
ſich ſeiner Freyheit und des Widerſtreits der
Natur mit dieſer deutlich bewußt wurde.
Dieſe Ausgleichung des Menſchen als freyen
Weſens mit der Natur iſt daher das vor-
nehmſte und einzige Problem aller Philoſo-
phie; die Speculation darf nur als Mittel
zu der Ausgleichung dienen; der Skepticis-
mus iſt deswegen eine widerſinnige und ver-
derbliche Philoſophie, weil er ſpeculirt, um

zu

zu ſpeculiren, das Mittel zum
die Vernunft mit Chimären pel
keine Waffen darbietet, um ſ
ren auf immer entſchlagen zu
Skepticismus macht die Tr
der Welt und dem Menſchen
ſtatt daß die Speculation di
heben ſoll. Es iſt aber h
ten: Die urſprüngliche A
dem Menſchen und der N
freyen Subjecte und dem
jecte, muß man poſtulir
kein Bedürfniß zu phi
Ferner: Die Naturphil
ſondern Gegenſtande, n
zen Menſchen mit der
alſo auch die praktiſche
niſſe gegen den Natur
ren, ſondern nur die
ſetze des Erkenntnißv
ſetzen der objectiven
nur den theoretiſch
Harmonie mit der

§.

Der Widerſtr
und der Natur
tiſch beym Vo

durch, daß wir unsere Vorstellungen von den Objecten, und diese von jenen unterscheiden. Der Mensch, welcher zuerst diese Unterscheidung machte, war nach Schelling der erste theoretische Philosoph. Er unterbrach zuerst den natürlichen Mechanismus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtseyns auf, wo Subject und Object immer innigst vereinigt sind, trennte Subject von Object, wußte das eine nicht aus dem andern herzuleiten und zu begreifen, und sah sich also genöthigt, über die Natur und Möglichkeit der Erkenntniß von Dingen, über Wahrheit und Irrthum zu speculiren, um jenes Gleichgewicht des Bewußtseyns wieder herzustellen, d. i. die nothwendige Vereinigung von Subject und Object zu begreifen. Indem man einen Gegenstand vorstellt, sind Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe. Bloß in der Unfähigkeit, während einer Vorstellung selbst, den Gegenstand von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Menschenverstand die Ueberzeugung von der Realität der äußern Dinge, die doch durch Vorstellungen allein ihm kund werden können. Der Philosoph hebt die Identität der Vorstellung und des Gegenstandes auf; denn er fragt: wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Schon durch diese Frage versetzt er

die

die Dinge außer ihm, a
seinen Vorstellungen.
aber doch zwischen den V
Dingen ein Zusammen
giebt aber keinen realen
den durch Ursache un
kommen wir auf die
als Ursachen und di
Wirkungen zu betrac
es aber unmöglich,
dem Menschen und d
zugleichen, und dies
idealistischen und re
zeugt, die sich bish
losophie die Herrscha
die Dinge die Vo
so gehen sie immer
her, und sind wese
den; die Trennu
also permanent.
beyde im Bewuß
sind; daß auch
den keine Trennu
Trennung nur v
ausgieng, aber
verbunden ist,
die Verbindung
dung ist gleichw
die Dinge als
Ursachen der Vo

hier nie begreiflich ist, wie die Vorstellungen von ihnen erzeugt werden. Dazu komt, daß wir alsdenn die Dinge als Dinge an sich nehmen müssen, und von diesen Dingen an sich unabhängig von unseren Vorstellungen haben wir keinen Begriff, da wir die Dinge nur in unseren Vorstellungen und durch dieselben kennen. Indem man ferner die Dinge von den Vorstellungen unterscheidet, kann man die Frage aufwerfen: Wie komt es, daß wir vorstellen? Mit dieser Frage erhebt man sich als freyes Wesen über das Vorstellen selbst; man fühlt sich als frey, und erblickt den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen gleichsam unter sich; man reflectirt selbst über die Möglichkeit des Vorstellens. Auf diese Weise lernt sich der Mensch als ein Wesen kennen, das sowohl von den äußern Dingen, als von den Vorstellungen derselben, verschieden ist, das eine eigene Existenz in sich selbst hat. Dieses Wesen nennen wir Geist, und so entstehen die zwey entgegengesetzten Mächte, Geist und Materie, zwischen denen gar kein Zusammenhang weiter möglich ist. Selbst die Begriffe Ursache und Wirkung beziehen sich nur auf den Zusammenhang der Dinge mit den Vorstellungen, oder der Dinge, und der Vorstellungen unter einander. Allein das Ich, der Geist, ist

über diesen Begriff erhaben
Dinge selbst und über die V
ben ist. Man kann wo
Dinge auf Dinge, Vorst
stellungen, wirken; allei
den Geist wirke, wird
denn der Geist hat mit
gemein; er ist ein W
eine Einwirkung statt
ein Leiden seyn; der G
freyes Wesen ist gar
er ist bloß Handlung
nur Wirkungen von i
aber kann keine E
Man setze, der Ge
andere, und sey mit
begriffen, er mache
der Reihe der U
überhaupt aus, er
stem der Vorstellu
der äußeren Einwi
er ein Werk des bl
ein Wesen, das
nismus ist, kan
Mechanismus h
selben erheben,
Universum mög
Frage kann der
Also der Geist d
kein Glied des

gar nicht in die Reihe der Ursachen und Wirkungen, sondern ist über sie erhaben; es ist daher auch unbegreiflich, wie die Dinge auf ihn wirken könten; denn, wenn er eine Wirkung von ihnen empfienge, müßte er nothwendig zu ihrem Mechanismus gehören. So entstehn demnach unauflösliche gegenseitige Schwierigkeiten, sobald man die Dinge von den Vorstellungen scheidet, und nicht beyde in- und durch einander bestehen. Die Trennung zwischen Dingen und Vorstellungen, Subject und Object, die wir durch unsere freye Reflexion machen, bedarf folglich einer besondern Ausgleichung, und diese ist der Gegenstand der Schellingischen Naturphilosophie. Sie will, wie schon bemerkt worden, zeigen, daß die Natur in der innigsten Vereinigung von Subject und Object besteht, daß die Gesetze des Bewußtseyns die Gesetze der Natur, und die Gesetze der Natur die Gesetze des Bewußtseyns sind. Schelling macht zugleich darauf aufmerksam, daß schon die bisherige Geschichte der Philosophie und Naturlehre dieses auf's einleuchtendste bestätige. Gerade die größten Köpfe in dem einem oder dem andern Fache haben eben deßwegen eine einseitige Ansicht gehabt, und sich vor der entgegengesetzten gehütet, oder diese ganz zu vernichten gesucht, weil sie

wähnten, daß zwiſchen
und Subjectiven gar keine
Verbindung ſey.

§. 224

Die Hauptſätze der
turphiloſophie ſind folg
die hier aufgeſtellt werd
im Ich müſſen gefunden
den doch hier als objec
geſehen. Aus dem
nicht vom Ich, ſo
Natur die Rede,
vom Ich verſchieden
Principe. II Die N
ſchlechthin unbe
Sie iſt das Unend
chen Seyn und W
Princip desſelben
nem endlichen beſti
ſtellt wird und w
von demſelben de
Das Weſen des
oder Unendlichen
tigkeit, die weder
ſondern erſt das
jective erzeugt.
Etwas haben, n

muß etwas producíren, ein Product haben. Die absolute unendliche Thätigkeit der Natur läßt sich also nicht darstellen, wenn man sie nicht zugleich als ihr eigenes unendliches Product betrachtet. In der ursprünglichen Natur also fallen Thätigkeit und Product zusammen; oder die Natur ist eben so unendliche Ursache, wie sie unendliche Wirkung ist. Wenn aber die Natur zugleich unendliche Thätigkeit und unendliches Product ist, so muß ihre Thätigkeit als in's Unendliche gehemmt erscheinen, und darauf beruht der Ursprung alles endlichen Seyns und Werdens, das in Einem gemeinschaftlichen Principe, der unendlichen Thätigkeit, gegründet ist. Jede Hemmung der Thätigkeit drückt ein bestimtes Subject oder Object, ein bestimtes endliches Ding aus, und da die Hemmung unendlich ist, so ist auch die Reihe der einzelnen endlichen Dinge unendlich. Es ist hierbey nicht zu vergessen, daß die unendliche Thätigkeit in der Natur immer nur gehemmt, nie aufgehoben wird, daß also das Object, so wie es entsteht, im nächsten Momente sich verändert, weil die Hemmung der Thätigkeit sich in jedem Momente ändert; denn keine Hemmung der Thätigkeit ist permanent. Man kann nicht sagen, daß es wirklich dauernde Substanzen, oder in sich selbst

bestehende Dinge in der
Natur wird unaufhörlic
mals, und was hier v
Ganzen gilt, gilt vo
Dinge insbesondere.
Natur bleibt dabey stets
schöpflich; es ist die abs
ewig und in's Unendlic
ihre Producte in jeden
der ändert und zerstört.
Grund von der Mannic
men sowohl als der
Naturdinge. IV. Dar
in's Unendliche thätig i
Momente in's Unendl
daß in jedem ihrer
zur unendlichen Entwick
das Verwelken und A
sche Tod, ist nichts n
wickelung zu neuen
Wandel der Formen
Man kann in diesem
sich in jedem Dinge d
sam abspiegele, eben w
endlichen Entwickelung
wohl es als endliches
gehend und wandelbar
keit zur unendlichen
einem Dinge nicht stat
in ihm eine unendlic

ursprünglich vereinigter Tendenzen existirt. Diese ursprünglichen Tendenzen oder ursprünglichen Hemmungspuncte der allgemeinen Naturthätigkeit sind in den ursprünglichen Qualitäten zu suchen, und die letzteren bestehen in jenen. Die Thätigkeit der Natur, oder die Aeußerung und Entwickelung ihrer Tendenzen, soll sich aber für die Erkenntniß offenbaren; sie muß sich also in einer äußeren Anschauung darstellen lassen. Von dem Unbedingten ist keine positive äußere Anschauung möglich; also kann die Darstellung desselben in seiner Thätigkeit nur negativ versucht werden, oder: die Natur kann nur erkannt werden als eine unendliche Reihe von Hemmungen d. i. von Negationen der ursprünglichen Thätigkeit, als Etwas, das immer wird, und nie ist. Alles Objective, folglich die ganze Natur objectiv betrachtet, kann demnach nur ein Aeußeres seyn. Das Seyn und Werden kann also nur im Raume vorgestellt werden. Daraus fließt: Das Unbedingte, die absolute Natur, kann nicht selbst im Raume seyn, und kann niemals angeschaut oder äußerlich dargestellt werden. Gleichwohl ist es Princip der Raumerfüllung, da das Hemmen der unendlichen Thätigkeit, worin die Raumerfüllung besteht, in und mit ihm gegeben ist. Eben

so, alles Hemmen der
tigkeit, mithin die ganze
betrachtet, kann nur
seyn, oder ein Seyn
Das Seyn und Werde
nur in der Zeit vorges
gegen das Unbedingte
der Zeit; es ist über
haben, wie es über al
den erhaben ist. W
so wäre es selbst verä
lich, gleich allen Ers
die in der Zeit sind
könte es nicht Princi
scheinungen seyn.
Unbedingte nicht in
es doch die Zeit se
Natur in der Zeit.
mung der Thätigkei
geht, und ihren G
selbst hat. VI
Raum und Zeit
sie als Körperwe
Anschauung und
Weise glaubt S
dem Unendlichen
lichen herübergelo
tur, die vorher
scendental und
itzt eine physische

Da Raum und Zeit die ursprünglichen Bedingungen alles Werdens oder der objectiven Natur sind, nicht aber der absoluten Natur, so kann man sie die ursprünglichen Qualitäten oder die Pole der gehemmten Thätigkeit der Natur nennen, über welche diese Hemmung nicht hinausgehen kann. Mit andern Worten: Raum und Zeit sind die äußersten Grenzen der Körperwelt, und kein Körper kann außerhalb Beyden seyn.

VIII. Da sich die Hemmung der Thätigkeit der Natur in's Unendliche erstreckt, und ihre Producte Kräfte im Raume und in der Zeit sind; so folgt, daß die Materie ursprünglich homogen, und in's Unendliche theilbar ist, und zwar in Theile, deren jeder wieder eine Kraft oder Materie ist. Die Theilbarkeit der Materie ist aber in einer anderen Rücksicht endlich, eben weil sie unendlich ist, soferne die Natur jeden auch unendlich kleinen Theil der Materie als Ein Individuum, als eine für sich bestehende Naturmonade darstellen muß, wiewohl dieses Individuum als Ganzes betrachtet wieder theilbar ist. Man kann dieses auch so ausdrücken: Die Körperwelt hat eine unendliche Theilbarkeit der Materie nach, aber eine endliche Theilbarkeit der Form nach, weil jeder auch unendlich kleine Theil der Materie doch wieder

der Ein Individuum, G
muß. Hätte also Leib
der Welt bloß aus M
nach bestehen lassen, so
habt; und dies war e
haupt verführte, M
Allein er verwechselte
dividuation, das nur
ist, mit dem Princip
da er die Monaden
untheilbar erklärte,
IX. In der objective
eine zwiefache Versch
Theilbarkeit, die in's
an sich selbst passiv
Zusammensetzung, d
an sich selbst eine
Theilbarkeit der Krä
die bloße Zusammen
man Form nenne
allemal unzertrennli
nen nur in der A
Wirklichkeit, geschie
Theilbarkeit, welch
terie ausmacht, e
so kann sie auch sch
klärt werden. Al
der Natur nichts
Grad der Action,
ihr Product. Se

lichen anschaulichen Natur bloß Form und keinen Stoff, Trennung und Verbindung von Actionen. Der Stoff ist nur die Negation dieser Actionen von Momente zu Momente.

§. 2249.

Fortsetzung. X. Itzt ist daran gelegen, die specifische Differenz der Materie, und gleichwohl ihre Verbindung ungeachtet dieser Differenz, aus den obigen Principien abzuleiten. Alle ursprüngliche Tendenzen der gehemmten unendlichen Thätigkeit sind gerichtet auf Erfüllung des Raumes, der ihnen gemeinschaftlich ist. Da nun diese Tendenzen in's Unendliche gehen, so wird auch der gemeinschaftliche Raum in's Unendliche erfüllt. Oder: Es herrscht in der Materie eine unendliche Cohäsionskraft, weil jedes Pünctchen der Materie mit allen übrigen einen gemeinschaftlichen Raum hat, und diesen gemeinschaftlich zu erfüllen strebt. Jedes Theilchen der Materie sucht aber den Raum auf eine bestimmte Art zu erfüllen, weil es seine Individualität zu behaupten sucht. Es liegt also in ihm eine Tendenz zu einer bestimmten Figur. Allein obgleich das Individuum nach Individualität strebt, wird es doch durch die Thätigkeit der

der angrenzenden Mater
Alle Theile der Materie
wechselseitig in ihren Pr
läßt den andern dazu kom
ursprüngliche Figur vollen
die nothwendige Folge,
ursprünglich gestaltlos,
empfänglich und nach der
Das Gestaltlose ist d
Flüßige, die Materie
lich ein Fluidum; oder
eine unendliche Menge
Flüßigen nach allen Ri
ursprüngliche Combinati
setzten Actionen in der
die ursprüngliche Flüß
diese wirkt der Nicht
Starrheit schlechthin e
ständige und unaufhörl
des Fluidisirens in der
das Princip der Wär
das entgegengesetzte das
Das Wärmeprincip ist
fache besondere Substa
das Princip der Kälte;
beständige Phänomen
der Materie für den A
je nachdem der Grad
bestimten Materie im
anderen stärker oder sc

dem also die Materie mehr oder weniger fluidisirt wird. XII. Die Principien des Fluidisirens und Erstarrens sind einander zur Erhaltung der Natur schlechterdings unentbehrlich. Durch das erstere allein würde die Natur in Eine Continuität aufgelöst, und durch das andere allein würde aller Wechsel der Formen aufgehoben werden. Die vereinigte entgegengesetzte Wirkung beyder aber gewährt das Schauspiel eines beständigen Kampfes zwischen der Form und dem Formlosen. Die Natur ist stets im Werden begriffen. Jedes Naturproduct steht, wie S. sagt, continuirlich auf dem Sprunge vom Flüßigen in's Feste, und umgekehrt auf dem Rückgange vom Festen in's Flüßige. Da aber der Kampf zwischen der Form und dem Formlosen ohne Ende ist, so wird ein Ding alle innerhalb der Sphäre, die es begreift, mögliche Gestalten durchlaufen, und in alle gleich einem immer wechselnden Proteus sich verwandeln. XIII. Wenn jeder Theil der Natur unaufhörlich seine Gestalt verändert, so ist auch die gesamte Natur in beständiger Bildung begriffen, und alles muß in diesen allgemeinen Bildungsproceß eingreifen. Es fließt hieraus: a) daß es kein primitives einfaches Naturproduct gebe, sondern daß jedes ein combinirtes sey; denn da die unendliche

Man-

Mannichfaltigkeit
Ein absolutes P
muß die Natur s
ein allgemeiner
durch die ganze
der Materie ist
keine ist primiti
schiedenheit der
herrühren von
tion und Propo
die elementarisch
sind überall dies
giebt es nur ei
haupt. Hinge
ursprünglichen
sind verschieden.
nur allein die
zu suchen seyn.
Flüßigen könne
nen sich vereinig
dividualität zu
schiedenheit der
aufgehoben; sie
zerstört, und s
verwandelt. X
nur erkennbar,
mus oder Ge
alle Naturprod
seyn. Es kön
nible Materien

sind diese nicht an sich selbst erkennbar. Die indecomponibeln Naturproducte können bloß existiren in Beziehung auf unser Erkenntnißvermögen und deßen Schranken; ob sie wirklich an sich in der Natur vorhanden sind, läßt sich nicht entscheiden. Wenigstens was uns indecomponibel scheint, könte für die Natur immer noch decomponibel seyn. So weit aber die Erfahrung reicht, scheint der Inbegriff der Decompositionen oder der Naturlauf sich zwischen den indecomponibeln Naturproducten zu bewegen, so daß die Natur ihre Producte stufenweise von dem Indecomponibeln anhebt, und zu demselben wieder zurückführt. Es liegt also schon in den ursprünglichen Bedingungen der Natur ein bestimmter Kreislauf der Erscheinungen, und eine bestimte Reihe von Gattungen der Producte, die für die Natur möglich sind. Hiernach läßt sich auch im Allgemeinen erklären, a) warum bestimte Gesetze für die Thätigkeit der Natur möglich sind; denn angenommen, es gäbe decomponible Producte in's Unendliche, so würden auch die Regeln der Decomposition in's Unendliche gehen, und man müßte auf ein System derselben, also auch auf eine wissenschaftliche Naturphilosophie Verzicht thun. Man könte dann bloß als allgemeines Naturgesetz aufstellen: Der Lauf der Natur sey unend-

endlich, und dam
Gesetze, die doch
Thätigkeit der Na
unmöglich erklärt,
Erfahrung streitet.
b) warum bestimt
und die Elemente
übergehen, und ni
herausfallen; waru
reinen Elemente h
dern sie immer n
hältnissen und Mis
mag.

§.

Fortsetzung:
tur ihr Product
lungsstufen hemmen
Gattungen bilden,
höre, thätig zu seyn
der gehemten Entw
Natur auf eine besti
stalt eingeschränkt.
sie völlig gebunden,
duction derselben ga
Die absolute Natur
unendliche Thätigkeit
duct. Die Entwick
in welchem die une

erschöpft, ist nichts anders und kann nichts anders seyn, als eine Bildung in's Unendliche. Jedes einzelne Naturproduct durchläuft also bis zu dem Puncte, bey welchem es gehemt wird, alle möglichen Gestaltungen, nur daß es zur wirklichen Production bey keiner derselben komt. Jede Gestaltung ist aber selbst nur das Phänomen einer bestimmten Proportion, welche die Natur zwischen entgegengesetzten sich wechselseitig einschränkenden Actionen erreicht. So vielerley Proportionen dieser Actionen möglich sind, so vielerley Gestalten giebt es bis zu einer Stufe, wo die Entwickelung gehemmt wird. Die Gestalt, welche die bildende Natur auf einer Stufe der gehemmten Entwickelung annimmt, ist die einzig mögliche, und sie ist nothwendig. Hierauf gründet sich die Existenz bestimmter Gattungen der Naturproducte, die nie anders seyn und werden können, als sie sind. XVI. Die Entwickelung der Natur besteht in der unendlichen Individualisirung. Gleichwohl ist diese auf der anderen Seite der Natur zuwider. Sie sucht unaufhörlich das Absolute und Allgemeine darzustellen, und dieses kann sie nur bewirken, wenn sie die verschiedenen und entgegengesetzten Actionen unbeschadet ihrer Individualität vereinigen kann. Individuelle Producte also, wobey die Natur

stehen bleibt, sind
suche der Natur,
Zwecke nicht. Da
dualisirend Actione
ander entgegensetzt,
einer Vereinigung
Actionen strebt; so
trieb in den nächst
entgegengesetzte Ten
tur bis zum Aeuß
alsdenn zu vereinig
der Geschlechtsvers
und des Geheimniße
wie die Vereinigun
schehen ist, hat die
Verallgemeinerung
bar hernach fängt si
dualisiren, und schelt
neue; daher komt
keine Zwitter erzeugt
ersten Blicke vermut
Individuen erscheine
haupt lediglich als
gen als Zwecke hervo
halten, und die Na
Individuen der Erha
so daß nicht leicht
auch wenn zahllose In
Erhaltung des Ganz
selbst, aufgerieben

Verschiedenheit der Gattungen reducirt sich zuletzt auf die Verschiedenheit der Stufen, auf welchen sie in entgegengesetzte Geschlechter sich trennen. Oder: es giebt nur soviel verschiedene Organisationen der Naturproducte, als es verschiedene Gattungen derselben giebt, und keine Gattung ist möglich ohne Geschlechtsverschiedenheit, weil keine Gattung ohne Zeugung fixirt werden, d. i. existiren kann. Alle Organisationen, die auf derselben Entwickelungsstufe fixirt sind, müssen auch in Ansehung der zeugenden Kräfte homogen seyn. Die Zeugung findet deßwegen nur auf derselben Entwickelungsstufe statt, und nicht weiter. Es folgt Hieraus, daß Thiere, die mit einander durch Naturtrieb zeugen, und wenn sie auch noch so verschieden scheinen, doch zu derselben Gattung gehören, und keine specifisch verschiedene Gattungen ausmachen. Die scheinbare Verschiedenheit entsteht durch äußere Einflüße. XIX. Der Bildungstrieb, obgleich er im Allgemeinen auf die Producirung von Gattungen in verschiedenen Geschlechtern beschränkt ist, ist doch in dieser Sphäre selbst wieder unendlich, oder er kann die Modificationen der Form der Gattung in's Unendliche variiren. Zu einer bestimmten Richtung desselben auf eine dieser Modificationen gehört aber eine

äußere einwirkende
mination, welche
bewirkt wird, hei
Der Grund der
individuellen Bildu
in dem Naturprinc
Von den eigentlich
tungen muß man
tur unterschieden.
sten Generationen
erst nach längerer
dere determinirend
wirken; diese aber
hören mit dem
ner mit den Natur
liche Zeugung ent
wechseln solche, di
des ursprünglichen
scheinen; aber eig
rung und Wachsth
ist die Fortpflanz
Ableger in der P
der Inoculation o
Die Fixirung des
bestimten Stufe de
so viel, als ob es
tig zu seyn; sonde
seiner Production
eingeschränkt; es
reproduciren, als

aber fortgehend thätig ist, so wird es auch immer nur für sich selbst thätig seyn, d. i. es wird sich immer selbst als Individuum und als Gattung reproduciren. Die Hypothese von den präformirten Keimen, oder die sogenannte Einschachtelungshypothese zur Erklärung der organischen Erzeugung, ist demnach falsch. Alle Bildung geschieht durch die sogenannte Nachzeugung (Epigenesis). XXI. Der Unterschied zwischen Naturproducten und Kunstproducten liegt darin: a) Bey einem jeden organisirten Naturproducte ist jeder Theil nicht bloß um der übrigen und des Ganzen willen, sondern auch durch die übrigen da; bey einem Kunstproducte ist jeder Theil zwar um der übrigen und des Ganzen willen da, aber nicht durch die übrigen; b. Die Theile eines Naturproducts haben außer dem eigenen Leben oder der eigenen dynamischen Kraft (vita propria) auch noch ein organisches Leben (vita communis), wodurch sie zur Erhaltung und Ausbildung des Ganzen concurriren. Hingegen die Theile eines Kunstproducts haben bloß ein eigenes, aber kein organisches Leben. XXII. Die Theile des Naturproducts und das organische Ganze verhalten sich gegenseitig, wie Mittel und Zwecke; das eine ist eben sowohl Mittel und Zweck, als das Andere; und dasselbe Verhält-

hältniß waltet ob
ten Individuen und
XXIII. Der letzte
triebes ist die Natu
dungstrieb ist sein ei
im Wesen der une
in's Unendliche pro

§.

Die Ansicht der
stems von Zwecken
neue Untersuchung
itzt das Problem:
mischen Proportion
products stehen, u
zes hervorzubringen
eines natürlichen K
und Mittel zugleich
nicht auf gleiche A
namische Grad der
organe wechselt una
klar, daß der voll
des organischen Kör
ner gewißen dynam
Lebensfunctionen al
Gesetze der Propor
Organe beruhen also
heit des ganzen or

natürlich vollkommne oder unvollkommne Zustand desselben? XXIV. Ein Organ ist jeder Theil des Körpers, Gefäß oder Saft, der sich dynamisch zu einem andern Theile des Körpers verhält, wie Ursache und Wirkung. Die ganze Natur aber ist eine gemeinschaftliche Organisation. Es kann also innerhalb derselben nichts zu Stande kommen, was sich nicht in diesen gemeinschaftlichen Organismus fügte, oder ihm unterworfen wäre. Daher, scheint es, könte wohl für ein Moment ein individuelles organisches Ganze entstehen; aber dieses könte nicht auf die Dauer als solches fortexistiren; es würde sich gleich wieder in dem allgemeinen Organismus verlieren, der unaufhörlich gegen dasselbe ankämpft. Wenn sich demnach auch ein einzelnes Naturproduct gleichsam vom Ganzen losreißt; wie kann es sich möglicherweise gegen den allgemeinen Organismus der gesamten Natur erhalten und behaupten? XXV. Die Natur kann überhaupt nur dadurch organisiren, daß sie alle Materie ihrem Endzwecke aneignet. Dadurch entspringt für sie ein assimilirendes Princip (assimilans), und ein assimilirtes Object (assimilatum). Das erste kann möglicherweise von uns nur vorgestellt werden, als ein inneres Princip der Natur; das Andere nur als ein Aeusse-

res. Die Natur verhält
neres und Aeußeres. D
ist eine Thätigkeit, die
Außen wirkt; da dieser
entgegengesetzt wird, so
ses als thätig erweisen.
also auch eine Thätigke
nach Innen wirkt, und
der entgegengesetzten T
allgemeine Naturorgani
wie es mit der allgeme
ist, so auch mit den i
dingen. Keine Individ
kann sich als solche beh
nicht, wie der allgeme
auf ausgienge, Alles
Thätigkeit zu begreifen
liren, was ihr nahe k
assimilirt werde, u
ren; damit sie nich
muß sie selbst orga
viduelle Naturproduc
als ein Inneres zu
nem Verhältnisse e
keit. XXVI. Das
ges, wodurch es d
aufnimt, kann m
Erregbarkeit, ner
das Aeußere aufnir
sich dasselbe zu as

Thätigkeit dagegen zu wirken; so wird die Empfänglichkeit für das Aeußere allemal durch die Thätigkeit gegen dasselbe bedingt. Die äußere Natur kann nur insofern auf das Innere eines Dinges einwirken, als dieses wiederum jener entgegenwirkt. Erregung steht mit der Erregbarkeit in einer nothwendigen Correlation. Es ergiebt sich hieraus, daß das Aeußere auf ein Naturproduct gar nicht weiter einwirken kann, als soweit dieses selbstthätig Jenes aufnimmt. Wo kein Aufnehmen statt findet, findet auch kein Einwirken statt, und das Aeußere ist für das Innere in diesem Falle so gut wie gar nicht vorhanden. Dazu kommt: Nicht bloß die Empfänglichkeit für das Aeußere überhaupt wird im Naturproducte durch die Thätigkeit dieses gegen jenes bedingt; sondern auch die Art, wie das Aeußere auf dieses einwirkt, wird bedingt durch die Art der Thätigkeit, wie das Innere auf jenes zurückwirkt. Das Aeußere wirkt auf das Innere nicht so, wie Aeußeres auf Aeußeres, oder Todtes auf Todtes, indem sonst niemals ein lebendiges Verhältniß der Gegenwirkung entstehen würde. Ein Aeußeres kann auf das Innere überhaupt nur wirken, sofern es entweder die positive Thätigkeit desselben vermindert, also negativ in dieselbe eingreift,

oder die Thätigkeit des
positiv in dieselbe eing
kann aber auch umgeke
dadurch in sich aufneh
wirken, daß seine Th
auf dasselbe positiv ob
Leben im Allgemein
regung und Erregb
Thätigkeit. Die A
auf der Art der Err
Jedes Naturprodu
den allgemeinen Or
es nur soviel von
in sich aufnimt, al
gegensetzt. Nimt
todt. Kann es d
sich assimiliren, so
Kann es sich dasse
doch auch nicht ab
und es erfolgt la
der Tod. Der T
ter Natur über ihr
ihrem Schooße g
des allgemeinen
viduellen. Die
Ansicht als die w
Mutter zugleich.
ihr Product, a
dasselbe ein, n
Nur der freye

über die Natur erhebt, kann dieser Mutter troß bieten. Was übrigens Erregung und Erregbarkeit an sich sind, kann nicht erkannt werden; es sind die beyden Pole, innerhalb deren sich das organische Leben bewegt. Der Indifferenzpunct zwischen beyden ist die Gesundheit. XXVII. Aus den bisherigen folgt: a) Die organische Thätigkeit eines Naturproducts ist gänzlich abhängig von dem Einfluße äußerer materieller Principien. Wo diese nicht gegeben sind, ist gar keine Thätigkeit möglich. Ohne äußere Erregung also keine Erregbarkeit, ohne äußere Eindrücke und Reize kein Leben. b) Die Einwirkung äußerer materieller Ursachen auf den Organismus, und die Lebensfunctionen, welche dadurch veranlaßt werden, richten sich also ganz nach den unveränderlichen Gesetzen der Materie. c) Die Materie kann aber nur auf Materie wirken entweder durch Repulsivkraft, oder durch Attractivkraft; folglich müssen auch alle Phänomene organisirender Kräfte auf der Wechselwirkung der beyden Grundkräfte, der Anziehung und der Abstoßung, beruhen. d) Die Wechselwirkung zweyer entgegengesetzten Kräfte von verschiedener Art ist ein chemisches Phänomen; sind die entgegengesetzten Kräfte einartig, so entsteht nur ein mechanisches Phänomen. Der menschliche Körper muß

sich

sich gewi
zugleich a
seiner org
ziehende u
entspringt
des lebend
menschliche
und den v
nach chemi
der Mater
Leben ist e
Bey diesen
liegt eine
das Elemen
fesselt hält,
selbst weder
das Princip
disiren im
bewirkt, un
leuchtenden
die Sonnen
alles Leben
unserer Erde
diesem Natur
würdige Phä
gensatz zwisch
den wir bey
bey dem ga
Die Planeten
das Princip

pfänglich, das ihnen erst mitgetheilt werden muß; b) der Unterschied zwischen Thieren und Pflanzen, der auf der Verschiedenheit des chemischen Processes in ihnen beruht. Das Thier zersetzt und verbrennt die Atmosphäre um sich her; es ist eine immer bewegliche Flamme, welche sich die äußern Stoffe dadurch aneignet, daß sie dieselben verbrennt; bey den Pflanzen ist dieses umgekehrt, sie verbrennen den Stoff nicht, sondern machen ihn verbrennlich. Daher ist nicht das Wärmeprincip unmittelbar, sondern der Lichtstoff, der jedoch mit Wärme verbunden ist, das Lebensprincip für die Pflanzen. XXIX. Noch sind mit den obigen Grundsätzen folgende Corollarien zu verbinden: a) Die reine Wirkung einer Materie auf den Organismus läßt sich nie bestimmen, weil sie nie rein bleibt, und etwa nur dynamisch nach Graden wächst; sondern weil sie immer durch die entgegengesetzte Thätigkeit des Organismus bedingt wird; so daß gleich eine andere chemische Verbindung, eine neue Verwandtschaft, entstehen. Nähme man bloß die Einwirkung materieller Stoffe an, welche und soweit unsere Chemie sie kennt, so würde doch daraus die unendliche Mannichfaltigkeit organischer Producte noch nicht erklärlich seyn. b) Es läßt sich aus dem Obigen erklären, daß der or-

ga-

ganische Körp
in jeder Tem
Maximum u
hinausgetriebe
zerstört zu we
muß ein abso
weil er den
nimt und sich
sein eigenes
Grund schlech
barkeit zu su
aber, die den
eigen ist, und
der äußeren M
nicht selbst Me
rungen bewirkt
Materie nicht
Princip von an
setzen. Mit e
raus die Leben
hier nicht durch
könte doch keine
haben, als we
hat. Demnach
ses: Die innere
absolute Lebens
zu einem physi
mus. Hiera
klar, der bishe
und Immaterial

waltete, auch wenn man nicht auf Vernunft und Freyheit, sondern auf das bloße Empfindungsvermögen dabey Rücksicht nahm. Die Materialisten konten freylich aus dem Körper viele Modificationen und Bedingungen des Empfindungsvermögens deduciren, ohne welche sich dieses nicht äußern konte. Alle diese Modificationen und Bedingungen beruhten auf dem Satze: Die Erregbarkeit des Körpers verhält sich, wie die äußere Erregung; sie wird durch materielle Principien bestimt. Nun that aber die entgegengesetzte Partey die Frage: Wie will man die Lebenskraft selbst erklären? Kann die Materie empfinden? Kann sie Leben geben? Diese Frage konten die Materialisten nie befriedigend beantworten. Die lebendige körperliche Natur des Menschen, abstrahirt von seiner vernünftigen, kann also auf folgendes allgemeine Gesetz zurückgeführt werden: Das Princip des Lebens zeigt sich als Thätigkeit, die jeder Anhäufung des Stoffes von außen, jedem Andrange der äußern Kräfte sich widersetzt. Aber diese Thätigkeit zeigt sich nicht, ohne wirklich durch Andrang der Materie erregt zu seyn; folglich die Erregung durch äußere materielle Einflüße ist die negative Bedingung des Lebens. Sehr sinnreich sagt Schelling, das Leben, wo es zu Stande komt, komt gleichsam wider Willen

len der äuße
von ihr zu S
wird immer
und die meis
man glaubt,
sind im eige
structiv. Au
noch auch wie
Natur, obgl
ist, das Lebe
keit der Leben
mit der äuße
beyden Gese
diätetische un

Noch wil
Hauptpuncte
losophie berü
sche Ansicht,
pien vom Uni
klärung der N
Lichts, und d
der Naturorga
Naturphilosop
XXX. Aus
Schwerkraft o
und der repul

kraft läßt sich das Universum als solches nicht befriedigend erklären; denn es wird hier immer die Möglichkeit eines Mittelpuncts des Universum's vermißt, von welchem alle Bewegung der Materie ausgieng. Ohne einen solchen Mittelpunct aber ist alle materielle Bewegung chaotisch, und es kann nie ein organisches und organisirendes Universum entstehen. S. sucht daher das Problem auf folgende Art zu lösen: Wie es in jedem Individuum ein absolut Inneres giebt, das der Grund und Quell der organischen Thätigkeit desselben ist, und gegen die äußere Natur anziehend und abstoßend wirkt; so giebt es auch in der Erde ein solches absolut Inneres, das zu seinem Aeußern im Verhältniße steht, und eben so giebt es ein solches in jedem Weltkörper und im ganzen Universum. Der Mittelpunct des Universums kann also vorerst erklärt werden als das absolut Innere im Verhältniße zu dem absolut Aeußern. Was für sich ein Inneres ist, wird für ein anderes Princip ein Aeußeres, und wenn die Gravitation dieses stärker ist, so werden vermöge der Cohäsionskraft beyde mit einander verbunden. Der Mensch ist z. B. für sich ein Inneres; aber für das Innere der Erde ist er ein Aeußeres; die Gravitation ist bey dem Innern der Erde unvergleichbar stärker; der

Mensch steht a
Cohäsionskraft,
bindet, und an
Erde ist wieder
Innere der So
Reaction. Der
system ist ein
des Universum'
häsionskraft mi
cher Verbindun
nere des Indiv
türlichen Kraft
sich das Aeußer
nomene erzeugt
dumm verbunde
Innere des Ur
Materie assimil
erzeugen, die n
den sind. Das
versum's muß
an Intensität u
an Extensität u
Wenn man das
versum's zuvörd
Verhältniße zur
kann es nicht a
Punct gedacht
Inneres, d. i.
drückt. Da al
Kraft ist, so sind

portionen individueller Kräfte gegeben.
ner Urpunct des Universum's kann nic
anders vorgestellt werden, als als rund
denn es ist keine andere Figur denkbar
möglich. Das Centrum konte sich also
sprünglich die rohe Materie nur assimiliren
indem es ihr zuerst eine runde Form um sie
her ertheilte. Hieraus liegt der letzte Grund
der Bewegung der Weltkörper um ihre Ax
und der Bewegung des ganzen Universum
um seinen Mittelpunct. Das Universum
kann in diesem Betrachte erklärt werden
eine Sphäre, die sich um ihr Centrum
wegt, deren Peripherie aber sich in's U
endliche verliert. Eine unendliche Kugel
an sich unmöglich; das Prädicat wird de
Universum nur in Beziehung auf seine B
wegung beygelegt. XXXIII. Wie kommt
aber, daß die ursprüngliche Materie nic
Eine Masse geblieben ist; sondern sich
zahllose größere und kleinere individuel
Weltkörper gesondert hat, welche selb
abermals in zahllose individuelle Producte
zerfallen? Die Urkraft vereinigt Anziehung
und Abstoßung, und bewirkt dadurch eine
chemische Gemeinschaft mit der äußeren Ma
terie. Diese chemische Gemeinschaft äußert
sich ursprünglich und vornehmlich durch
Wechselwirkung des Fluidisirens oder des
Wärmeprincips, und des Erstarrens oder

Kälteprincips *in*
jedoch so, daß
Actionen in *unen*
tionen und Com
durch entstehn flü
starrte Massen,
Urkraft individue
in's Unendliche,
eigenes inneres
ses in der Rich
tation sich beweg
jenen Massen *u*
Producte, die sic
schaftlich um *ihre*
der stärkeren Gr
Centrum im *Univ*
ner alles Leben v
geht, so waren di
durch den Einfluß
deten, oder durch
der individualisirte
Materien erzeugt
deren Mittelpunct
versum's war. In
sich neue Gährung
welche sie assimilirt
canische Eruptionen,
melskörper, die sich
Folgen waren. A
ten sich auch auf de

ten, wie unsere Erde. Die Epoche dieser Schöpfung verliert sich in die Ewigkeit, und dauert im eigentlichen Verstande immer fort. Man kann nicht sagen: Die Natur hat geschaffen, sondern: Die Natur schafft.

XXXIV. Es giebt ursprünglich nur eine geradlinichte Bewegung der Anziehung, und Abstoßung, und eine sphärische, weil diese beyden zunächst aus der Centralkraft des Universum's hervorgehen. Alle übrigen krummlinichten Bewegungen sind erst Producte chemischer Mischungen. In der todten unorganischen Materie hat nur die geradlinichte Bewegung ihren Grund, die zur Thätigkeit allemal eines äußern Antriebes bedarf; daher auch die Materie ursprünglich als leblos betrachtet werden muß. Hingegen die sphärische Bewegung erfodert eine lebendige Kraft, und umgekehrt ließe sich auch hieraus wohl der Schluß ziehen: die lebendige Kraft habe die sphärische Bewegung der Materie zur nothwendigen Folge. Die sphärische Bewegung der Weltkörper scheint daher genau mit dem ursprünglichen Leben zusammenzuhängen, das in der Materie verbreitet ist.

Von der N
des Lichts stell
auf: Das Licht
mischen Action a
ist an sich selbst
übrige Planeten,
ist für das Licht
es nicht an sich s
von aussen mitg
kann es aber u
anderes Princip
geben, als die S
Ursache des Licht
tarisches System
nicht zufällig, so
lich eigen seyn; o
Weise in der
Licht, Feuer, und
Wäre das Licht
so würde das
stärker, bald schw
zuweilen ganz aufh
käme das Licht
Himmelskörper,
annehmlich ist. D
die Art, wie die
lassen sich nicht b
Sonne ein wirklic

mag sich nun dieses Feuer denken, wie man will, als Ausbruch ungeheurer Vulcane, oder daß selbst die Masse der Sonne glühend sey, kann durch mehr triftige Gründe widerlegt werden. Fast alle Sterne, die wir kennen, sind Sonnen; alle müssen folglich von einer im Ganzen mit unserer Sonne ähnlichen Beschaffenheit seyn; denn alle enthalten das Licht-Feuer und Wärme-princip für die Planeten oder Trabanten, von denen sie etwa umgeben sind. Rührten nun Licht und Wärme von einem wirklich brennenden Feuer in der Sonne her, so müßte auch in allen Fixsternen ein ähnliches Feuer brennen, und dann erhebt sich die ganz unbeantwortliche Frage: Wie alle diese Feuer so regelmäßig entstanden seyen? Auch muß alles Feuer als solches eine nährende Materie haben, und es läßt sich der Erfahrung nach vermuthen, daß das Sonnenfeuer zuweilen unverhältnißmäßig stärker, zuweilen schwächer brennen werde, je nach dem die Nahrung desselben ist; und gleichwohl trifft diese Vermuthung nicht zu. Endlich ist auch das Licht, das von einem materiellen Feuer ausgeht, oder der Wiederschein des Feuers, wesentlich von dem Sonnenlichte verschieden. Wenn man inzwischen leugnet, daß das Sonnenlicht die Wirkung eines Sonnenfeuers sey, so leugnet man das

mit noch nicht, daß
gebe, die vielmehr
Weltkörpers mit u
scheinlich sind. Ei
Das Licht sey eine
Wärmestoffs, und
nen in den Lichtzusta
tensität wäre denn
Sonnenmasse, sofe
sprünglich früher b
Körper, und das
sentlich war, das d
kleinern dunkeln K
Diese Hypothese ist
erstieren nicht versch
da muß Feuer seyn;
das Feuer bringt ab
es Wärme hervorbr
ebenfalls schon vor
kann keinesweges ei
mestoffs seyn. Wä
Licht, und Licht ohn
das Licht keine W
der Sonne, so kann
der Wärme seyn.
ist: Das Licht sey e
wickelung der Sonn
nem besondern che
seinen Grund. Di
gültig, wenn sich

Athmosphäre der Sonne aus reinem Sauerstoffe bestände, der Sonne dabey ein sehr hoher Grad von Elasticität zukäme, und nun auch alle Sonnen als die ursprünglichen Sitze des Sauerstoffs betrachtet werden müßten. Daß die Sonne Sauerstoff auf unserer Erde entwickeln, ist Thatsache. Mithin die Sauerstoffathmosphäre ließe sich wohl von unserer Sonne beweisen, aber nicht von allen Sonnen, und doch sind alle Sonnen in einem Lichtzustande. Will man ein Erklärungsprincip für das Licht ausmitteln, so muß sich dieses auf alle Sonnen anwenden lassen, und nicht eine qualitas occulta oder einen besondern Stoff als Postulat voraussetzen, den man doch in der Wirklichkeit nicht im Stande ist zu documentiren. Schelling nimt zur Erklärung des Lichts Folgendes an: Die positive Action in allen chemischen Prozeßen unserer Erde ist ursprünglich eine Action der Sonne, Foferne von der Sonne alle Lebenswärme ausgeht. Also ist die Sonne im Gegensatze gegen die Erde überhaupt in einem positiven Zustande. Dieser Satz läßt sich auf alle Sonnen beziehen, und alle müssen im Gegensatze gegen ihre Subalternen nothwendig eine positive Action äußern. Die Erscheinung dieses positiven chemischen Einflußes der Sonnen auf die Subalternen,

nicht der Einfluß
ling's Behauptung
nen sind im Welt
sitive Puncte, die
ten negativen Richtu
d. i. als Tageslicht
einem bestimmten
man z. B. in Co
man zur Sonne
negativen Richtung
möge ihres positive
punct. Eben so w
man in Island stä
dern Orte, der zw
stantinopel in der
lichen Puncte der
kugel der Erde geg
gengesetzter negativ
diesem Inbegriffe
gativen Richtungen
Oberfläche der Erde
besteht das allgem
ist stets ein und de
überall erscheint,
scheint, ist es über
licht ist keine zufälli
nenlichts, wie man
denn dies ist gar
es ist Eine positive
die negative Oberfl

ß auch das Sonnenlicht mit der Erde, mit
vit jedem Planeten, begrenzt, und hört
nächst jenseit der Erde und der Planeten
uf; denn jenseit der Erde giebt es keine
negative entgegengesetzte Richtung gegen die
positive Action der Sonne mehr. Wie es
sich mit dem Sonnenlichte in Beziehung auf
unsere Erde verhält, so verhält es sich auch
mutatis mutandis mit dem Mondlichte.
Der Mond wird des Nachts in eine positive
Action gegen die negative Oberfläche der
Erde gesetzt, die aber in eben dem Grade
schwächer ist, als die Kraft schwächer ist,
womit er gegen die Erde wirkt. Daher
das schwache Mondlicht in Vergleichung mit
dem Sonnenlichte; das Mondlicht ist trüg-
lich, das ist das Sonnenlicht nicht; bey
der Schwäche des Mondlichts hat auch der
Schatten bey demselben einen ganz andern
Charakter, als der Schatten beym Sonnen-
lichte hat.

§. 2254.

Fortsetzung XXXV. Da alle Sonnen
in einem Verhältnisse zu Subalternen ste-
hen, diese aber an sich dunkle Körper sind,
so stehen jene mit diesen in chemischer Ver-
wandschaft; sie üben also nothwendig eine
positive Action gegen diese aus, und diese
sind

sind im Gegensa
Licht aller Son
principe nach da
serer Sonne ist.
nicht, daß sich d
Verhältnisse zu
gene Art modi
hängt von der
wandtschaft ab,
nen Planeten st
Materie kann i
als sie auf unse
nothwendig auf
Einfluß haben.
ten, die unsere
dem Grunde v
des Lichts kann
wenn auch das
ist. Da übrigen
sehen werden, un
sind, so muß a
unserer Erde en
uns sichtbar ist,
unsere Erde äuß
leuchtender Pun
Action so schwac
wirkt, obgleich ei
mel auch ohne N
keit abgesprochen
se negativer die

XXXVI. Man braucht gar nicht anzunehmen, daß die Sonnen unaufhörlich das Licht aus ihrem eigenen innern Principe hervorbringen. Im Gegentheile ist die Sonne nur positiv im Gegensatze mit unserer Erde. Sie selbst ist aber wieder negativ im Gegensatze mit einem andern Sonnensysteme, von welchem sie eben so ein Subaltern ist, wie unsere Erde von ihr. Alle Sonnensysteme selbst sind abermals in Ansehung des Lichts negativ im Gegensatze zur Centralkraft des Universums, welche also zugleich als der Urquell alles Lichts betrachtet werden muß. Würde dieses Urlicht verdunkelt, so würde sofort allen Sonnen das Licht ausgehen, und das Weltall würde in die tiefste grausenvollste Nacht versinken. Das hat man aber nach der ewigen Allmacht der Centralkraft nie zu fürchten. Die Himmelskörper müssen sich immer um ihr eigenes, und wieder um ein höheres, und endlich um das Urcentrum drehen. So lange sie das thun, muß auch die chemische Gemeinschaft unter ihnen obwalten, daß, da der eine Subaltern des andern ist, ein Verhältniß der positiven Action und der negativen Reaction entsteht, und daß die Erscheinung dieser chemischen Gemeinschaft sich als Licht offenbart, was sich wiederum nach den verschiedenen Medlis unendlich modificirt, die bey der Ge-

Gemeinschaft zu
stände das Sonn
den Vulcane; d
fürchten, entwede
erträglich werden
lösche, und Son
nach für uns ver
bustible Materie
zu sehr anhäufte
haupt jedes an
der Sonne, de
könte uns die
Allein daß die
melskörper auf
kann auch das
hältniß nie an
sicher darauf re
heute Abend unt
geht.

Fortsetzung
Theorie des Li
merkwürdige F
ist an sich selbst
eine bestimte M
selbe nicht existi
nur die Erschei
gengesetzten posi

tigkeit der Materie. Hieraus wird die Feinheit des Lichts begreiflich, die so groß ist, daß die ältern Philosophen kein Bedenken trugen, das Licht zu einer geistigen Substanz zu erheben, und selbst die Gottheit als ein Lichtwesen vorzustellen. Hieraus wird ferner auch die erstaunliche Schnelligkeit des Lichts begreiflich, daß wir z. B. unmittelbar nach Sonnenuntergang die entferntesten Fixsterne erblicken. Sobald nehmlich das Verhältniß des positiven und negativen Zustandes der Sonne, des Mondes, der Fixsterne, und der Erde entsteht, offenbart sich dieses Verhältniß gleich durch Licht. Ohne Licht würden wir dieses Verhältniß gar nicht wahrzunehmen im Stande seyn. Man kann deßwegen dem Lichte selbst keine Schnelligkeit im eigentlichen Sinne beymessen, sondern nur diesem dynamischen Verhältnisse, das sich im Lichte offenbart. Nach der alten Vorstellungsart wähnte man, daß ein Fixstern, der viele Millionen Meilen von uns entfernt ist, seine Lichtstrahlen zu unserer Erde herabsende, und da bewunderte man denn die ungeheure Geschwindigkeit, womit sich dieser Strahl von dem Fixsterne bis zu uns herab bewege. Da es unglaublich schien, daß das Licht in so kurzer Zeit zu uns gelangen könne, weil man vermeynte, daß die Geschwindigkeit des Lichts nach ge-

wis-

wißen höchst trieg
hatte, und die R
gen sich mit der
Sterne nach Unter
einigen lassen woll
an, daß in früher
Maaßgabe ihrer
nicht sichtbar gew
strahl von ihnen
pfung gleichsam e
habe, und erst n
mer mit fast uner
bey uns angekomm
dieser Lichtstrahl ve
sobald aber die S
er wieder sichtbar
ist aber ganz falsch
der Lichtstrahl etn
sich zwischen dem
continuirlicher Ri
Nachts gesehen n
der Lichtstrahl von
continuirliche Linie
nicht; wir sehen
den Stern selbst.
namisches Verhält
unserer Erde steh
in jedem Momen
dynamische Verhä
Abstoßung in jede

Sonne und den Planeten äußert. Der Stern ist also gleich vom Anbeginne der Schöpfung an sichtbar gewesen; der Lichtstrahl machte zu uns keine Reise; sondern sobald der Stern und die Erde, jener in das positive, diese in das negative, Verhältniß gesetzt werden, erscheint der Stern unmittelbar als Lichtpunct. Die sogenannte Geschwindigkeit des Lichts ist demnach nichts weiter, als der Ausdruck der dynamischen Verhältnisse der Himmelskörper, positiv und negativ, überhaupt, so wie auch der einzelnen Körper auf unserer Erde untereinander, danach sie positiv oder negativ sind. Eine besondere dem Lichte eigenthümliche Geschwindigkeit läßt sich gar nicht berechnen, wenn vom Lichte der Himmelskörper in ihrem gegenseitigen Verhältnisse die Rede ist. Die Geschwindigkeit des Lichts überhaupt verhält sich, wie sich die dynamisch chemischen Beziehungen der Himmelskörper verhalten, und ist in's Unendliche größer oder kleiner, so wie jene Beziehungen größer oder kleiner sind. Die ältern Physiker wurden hier dadurch verführt, daß sie das Sonnenlicht für eine besondere Materie hielten, und es mit dem irdischen Lichte und Feuer verwechselten oder gar für einerley nahmen; und darauf gründeten sich die vermeynten Berechnungen von der Geschwin-

digkeit des Lichts
per, der sich gege
schlechthin positiv
sichtssinn ganz a
negative Verhältn
Existenz für den
giebt also keinen
per. Ein solch
identisch und kein
aber kann sich ei
ger negativ, o
weniger positiv,
Sonne verhalten
durchsichtig seyn.
durchsichtigkeit i
Reflectiren des
in gerader Linie;
Schnees. Alle
nommen eine re
genstände für de
nen nicht in die
unserm Auge un
Medium ist, d
Sonne für uns
sichts zu machen.
schen, aber diese
Tage zu durchsich
als daß wir durc
ertragen könten.
tigste Körper ha

sie Licht. Zwischen Glanz und Durchsichtigkeit ist aber ein sehr wesentlicher Unterschied. Die Metalle haben einen Glanz, aber keine Durchsichtigkeit; die Edelsteine hingegen haben Glanz wegen ihrer Härte und Durchsichtigkeit zugleich. Ein geringerer Grad der Undurchsichtigkeit ist, wenn das Licht in verschiedenen Richtungen, und nicht in gerader Linie von der Oberfläche zurückgeworfen wird. Sobald dies geschieht, hat der Körper eine Farbe und spielt in Farben. Die Lebhaftigkeit oder Stärke, das sogenannte Licht der Farben aber, hängt davon ab, danach sich die Körper gegen die Lichtaction der Sonne mehr oder weniger positiv verhalten, d. i. gegen das Tageslicht. Je mehr negativ, desto schwächer das Licht der Farbe, obgleich der Glanz sehr stark seyn kann, wie bey der schwarzen Farbe der Fall ist. Je mehr positiv, desto stärker das Licht der Farbe, obgleich der Glanz sehr schwach seyn kann, wie bey der weißen und gelben Farbe. Ein gewisser Mittelzustand zwischen der positiven und negativen Beschaffenheit der Farben in ihrem Verhältnisse zum Lichte ist die grüne Farbe, und daher ist diese für das Auge so wohlthätig daß auch deßwegen die Natur sie vorzüglich gewählt zu haben scheint, um sich in den Jahrszeiten, wenn die Lichtaction

der Sonne am stär
den. d) Wenn de
positiven in jedem
gen Action der So
vortreten, wo der
solut negativen in
stand geschieht.
jedem Verbrennu
allemal mit Licht
per muß aber n
ist er verbrannt,
dem Negativen
möglich. Holz
und auch gegen d
daher kann das Li
Sonne ausgehen,
man es nicht sehe
anfängt zu brenne
brennungsprozeß
benachbarten Kör
gleich das Licht
Ist das Holz ein
kann die Verwan
stand nicht meh
hieraus der merk
Planeten oder di
ten Theile verb
das Sonnenlicht
ihnen zeigen soll
unsere ganze Er

wa bey einem Weltgerichte, so würde sie im Verhältniße gegen die Sonne positiv werden, und damit würde auch der Sonnenschein wo nicht ganz, doch größtentheils wegfallen. e) Wenn alle Materien der Erde zu der chemischen Action der Sonne positiv oder negativ sich verhalten, so werden sie auch wechselseitig gegen einander sich so verhalten. Dies wird insbesondre bey zwey specifisch verschiedenen Körpern eintreten, so daß ihre Qualitätsdifferenz durch dieses positive oder negative Wechselverhältniß ausgedrückt werden kann. Demnach kann man schon a priori vermuthen, daß es in der Natur so etwas, wie Elektricität, gebe.

§. 2256.

Fortsetzung: XXXVIII. Es folgt nunmehro die letzte Untersuchung, die ich hier anheben will, über das metaphysische Princip der organischen Natur, soweit die Naturphilosophie zur Entdeckung und Bestimmung desselben führen kann. Diese Untersuchung ist nothwendig, weil alle Principien, die bisher ausgemittelt sind, und welche die Natur begründen, sich doch immer nur als bedingt zeigten; daher die Frage entsteht: Inwiefern sich über das un-

bedingte Princip
stein des ganzen
würde, sich etwa
tur ist in ihren
organisch; aber
nismus können
gensatze gegen ei
geleitet werden.
ist, würden auc
Als das Wesen
bloße Erregba
allein die organ
in ihrem Produ
ist, sondern im
schöpfen. We
Organismus in
müssen die erre
ihm gesucht we
schen entgegenge
Welt. Man n
keit einer unor
und die Bedingu
duciren. Dabey
stehen bleiben.
überall nur unte
organischen Wel
auch in der uno
Erklärungsgründ
Gleichwohl ist di
organischen entge

in jener die Gründe von dieser enthalten seyn? Wie kann in der rohen Materie der Grund und das schöpferische Princip der unendlichen Mannichfaltigkeit der Formen und ihres Wechsels liegen? Man kann das, sagt Schelling, nicht anders erklären, als durch eine prästabilirte Harmonie zwischen beyden. Beyde mußten in das Verhältniß mit einander gesetzt seyn, daß die eine der Grund und Quell der anderen wurde. Die Erregbarkeit geht über in Organismus, und der Organismus geht über in Erregbarkeit, nach ewigen harmonischen Gesetzen, und hierauf beruht das Seyn und Werden der Natur. Allein wie erklärt man wiederum das Seyn und Werden der Natur? Die unorganische Natur muß zu ihrem Bestande und ihrer Fortdauer selbst eine höhere Ordnung der Dinge voraussetzen. Es muß ein drittes höheres Princip existiren, was organische und unorganische Natur mit einander verbindet, ein Medium, daß die Continuität zwischen beyden immer und unterbrochen unterhält. Die Entdeckung dieses Medium's würde die Naturphilosophie vollenden. Gerade weil die unorganische und organische Natur sich wechselseitig bestimmen, und keine doch der unbedingte Grund der anderen ist; so ließ sich auch aus keiner allein die Natur überhaupt be-

friedigend erklären,
ten zwar eine un
Materie, angenom
Unorganischen das
aus dem Todten da
form die Form,
Vernunft werden
bleme blieben stets
die nicht zu lösen
Behauptungen un
wurden, welche
mernden Witze a
doch nie hinlänglich
Antimaterialisten
Princip, das alle
Natur war; und
nisire, daß es Le
in der Natur geb
thun. Wenn es
mit ihrem Syste
sche Materie jemal
den; warum die
wendig die rohe M
das Leben zum Tod
form, die Vernunf
wie Wahrheit und
Böses, zusammen
aus welchem Prin
abzuleiten seyen? s
falls. Diese beyde

stellungsarten versucht also Schelling mit einander auszugleichen. Er will darthun, in welchem Principe die Wechselbestimmung der organischen und unorganischen Natur gegründet sey? Was Erregbarkeit und Erregung, organische Receptivität und organische Thätigkeit, an sich sind, ist nicht zu entscheiden. Beyde werden als die indes componibeln Pole der Natur angesehen, innerhalb deren die Thätigkeitssphäre der Natur sich bewegt. Itzt läßt sich aber nicht wohl eher ein Schritt weiter thun, als bis man sich über diese beyden Grundbegriffe selbst, ihre specifische Verschiedenheit und ihren Gegensatz noch mehr verständigt hat. 1) Die unorganische Materie, da sie selbst nur durch die Antithesis von Anziehung und Abstoßung möglich ist, bringt ihrem Wesen nach mit sich: a) ein allgemeines Gravitationssystem; denn dieses ist eine von dem Wesen auch der rohen Materie ganz unzertrennliche Folge; b) eine Zusammenziehung der Materie in engere Verwandtschaftssphären nach Maaßgabe der größeren Gravitation. 2) Es ist einerley, ob man die ursprüngliche Weltmaterie als gleich oder als verschieden annimmt. Man hat für das eine so viel Gründe, wie für das andere. Ueberhaupt

muß man die
poſtuliren, und
man ſie als gleich
ſelbſt verſchieden ar
ſprünglich verſchie
gar nichts, wozu
tigt wäre. Man
vorgeworfen, daß
dene Urqualitäter
Dieſer Vorwurf
er gültig ſeyn, w
terie poſtulirt we
wäre ſelbſt die
Naturphiloſophie
eine urſprünglich
materie ſtatuirt,
ſpecifiſch größere
verſum erklärt,
rer Erde eine gr
als irgend ein T
ziehr; daß wieder
die größere Attr
das Planetenſyſte
Von dem Grav
körper iſt abermal
chemiſche Action
ter den Weltkö
als unter ihren
und Kleinen. 5) T

und Reaction ist das Licht, und es gehet zugleich aus ihr hervor der ganze chemische Proceß, wodurch die unorganische Materie sich zur organischen umbildet. Hieraus entwickelt Schelling weitere allgemeine Resultate in Beziehung auf das obige Problem, um deßen Lösung es uns itzt zu thun ist. Der Satz: Das Wesen des Organismus besteht in der Erregbarkeit, drückt nichts anders aus, als: Der Organismus ist sein eigenes Object; denn nur unter der Bedingung, daß der Organismus sich selbst zugleich Subject und Object ist, kann er das Ursprünglichste in der Natur seyn. Der Organismus constituirt sich selbst; sofern er constituirend ist, ist er Subject; dieses Subject erfodert etwas, das constituirt wird, und das kann nur der Andrang der äußeren Welt seyn; er bestimt also sich zugleich selbst als Object. Könte die äußere Welt das Subject bewirken, so würde sie aufhören, Erregbarkeit zu seyn; sie würde selbst eine der erregenden Ursachen werden. Folglich nur der Organismus als Object ist durch äußere Einflüße bestimbar; der Organismus als Subject kann niemals durch äußere Einflüße begründet werden. Obgleich aber der äußere Organismus das Subject der Thätigkeit nicht begründen kann, so beruht

er

er doch auf dem
Wechſelwirkung
die Frage: W
bindet beyde mi
allgemein beſtim
eines Beyſpiels
ſcher Proceß.
Proceß die Urſ
gebe einem E
Stoffe, die zu
hören; man ge
fahren zu beob
nie einen lebend
ſchen Körper her
ganismus verh
Aber wie entſteh
wird es zum Leb
wie S. ſehr tref
ſachen nur Wir
chemiſchen Proce
miſch ſeyn. W
chemiſcher Proce
aus nicht, daß d
das Leben ſelbſt
ſich in dem chem
es auch ſey.
erſt das unbeding
Erklärung bedürf
genannte Leben

diese zuvörderst eine Erdichtung; denn wir kennen nichts, als den chemischen Proceß, und zu der Kraft, die dabey zum Grunde liegt, gelangen wir durch sinnliche Wahrnehmung niemals; daher sich auch Niemand einen deutlichen objectiven Begriff von der Lebenskraft machen kann. Es kann ferner keine Lebenskraft wirken ohne Etwas, worauf sie wirkt, also ohne eine Gegenkraft; und über diese Gegenkraft läßt sich wiederum keine Auskunft geben. Wollte man beyde Gegenkräfte für Lebenskräfte annehmen, so ist dies nicht möglich, weil erst aus ihrem Conflicte das Leben entsteht, und man wiederum nach dem Principe fragen müßte, das beyde verbände. Was nun hier von dem Leben gilt, dessen Princip nothwendig außer der Sphäre des Organismus selbst gesucht werden muß, das gilt auf gleiche Weise von aller organischen Bildung, die nicht ohne Leben im Verhältniße zur rohen Materie möglich ist, und deren Princip folglich auch jenseit alles Organismus liegen muß. Es läßt sich also itzt der allgemeine Grundsatz aufstellen: In der organischen Natur, so wunderbar und bisher unerklärt ihre Erscheinungen auch seyn mögen, treffen wir nichts anders an, als das Spiel eines höhern Princips. S. hat sich sehr viel Mühe

ge-

gegeben, von d
was aus imma
ſetzen hergeleitet
dabey das Verh
wie ſich das höh
ſation erweiſt, u
gen aus dem O
fen ſind, falls
nicht daraus beg

Am intereſſan
ling's Betrachtu
der Thiere, über
haupt, und ihre
menſchlichen. X
Thiere iſt weder ei
noch ein Grad der
nicht Vernunft;
Modification des
bes. Ein Analog
Kunſttrieb nicht ſe
ſes Analogon ſelbſ
von Vernunft ſpec
lich kann in den H
was der Vernünftig
fern es ſich auf Be

Zeit zurückführen läßt. Aber daraus darf man nicht auf ein Analogon der Vernunft als Prinzip in dem Thiere selbst schließen. Wir erblicken eben so etwas Zweckmäßiges in den Bewegungen der Weltkörper, ohne daß wir diesen darum Analoga der Vernunft als Principe beyzulegen befugt wären. Vollends von einem Grade der Vernunft in den Thieren reden wollen, ist widervernünftig, nicht bloß aus demselben Grunde, sondern auch, weil die Vernunft als solche und als Princip betrachtet überhaupt keine Grade hat, indem sie das Absolute selbst ist. Wo die Vernunft ist, da ist sie ganz, und nicht Grad- oder Theilweise. Schelling erwähnt hierbey eines Leibnizischen Einfalls, der aber für die Physik nichts weiter als ein Einfall ist: Die todte Materie sey ein Schlaf der Monaden z. B. in einem Steine; das Thierleben sey ein Traum der Monaden; das Vernunftleben des Menschen sey ein Zustand der allgemeinen Erwachung. Die Materie ist der erloschene Geist; es ist in ihr alle Entgegensetzung der Kräfte aufgehoben; sie ist der Zustand der absoluten Identität, Trägheit oder Ruhe. Sobald aber die Materie der absoluten Identität in die Entgegensetzung, oder wie S.

es nennt, i
Subject und
Welt, und mi
ser Duplicität
zum vollen Le
gleichwohl vo
brauch mache
Existenz auch
sind doch ein
mechanismus,
betrachtet, wei
ihrem Selbst
nicht selbst an
immer in der
der Objecte, g
nicht selbst d
Sphäre hinweg
Anschauung ein
sen, und kann
setzen der Natur
den. Sonach
man sich eine V
schen Handlung
auch alle Erklär
Möglichkeit eine
keit einer Erfah
dieselbe von der
wirbt, und wie er
die Möglichkeit

Jungen von den Alten in den Geschäfften des Instincts gleichsam unterrichtet würden. Die Thiere werden zu allen ihren Handlungen und Productionen durch eine blinde Nöthigung getrieben, die S. auch aus einer eigenen Hypothese zu erklären sucht. Wenn man auch den Thieren Vernünftigkeit abspricht, so läßt man sie doch nicht allein zu ihren Handlungen überhaupt, sondern auch zu ihren scheinbaren Kunstproducten durch die Gefühle der Lust und des Schmerzes bestimt werden. Daß diese Gefühle auf manche Handlungen der Thiere entscheidenden Einfluß haben, ist nicht zu leugnen; alles z. B. was die menschliche Kunst bey den Thieren bewirket, beruht darauf, daß man jene Gefühle in ihnen erweckt. Aber die scheinbaren Kunstproducte der Thiere können daraus nicht entspringen. Daß die producirenden Bienen aus Lust so arbeiteten, wie sie thun, und ihren künstlichen Bau zu Stande brächten, kann man eben so wenig glaublich finden, als daß sie es aus Schmerz thäten. Auf diese Kunstproducte haben also jene Gefühle gar keinen Einfluß, und der Schmerz am wenigsten, weil man nichts Erzwungenes, aus Noth Geschehenes, in den Producten der Thiere wahrnimt, diese vielmehr das

Spiel der Freyh
behauptet daher:
entspringen unmi
nation ihrer phyſi
derum von der A
Bildungstriebes
wirkung gewiſſer
der ältere Keim
iſt nicht zu denke
iſt der Natur de
daß es etwas
mäßige producire
gerichtet iſt. A
gung ſind bey d
ihres Gebrauchs
Werkzeug und de
Eins und dasſelb
geben iſt, auch di
den muß. Ueber
ſchen Natur über
liche zuſammen;
Einen ſind die
gehörigen anderw
Verhältniße harm
nichts Disharmon
derſprechendes hie
die Bienen das H
die Jahrszeit dam
blühen, die ihrem

ü. s. w. Die Art, wie die Thiere empfinden, oder durch die äußere Natur afficirt werden, steht auch mit ihrem Kunsttriebe in der engsten Verbindung. Daher wird kein Thier durch solche Sensationen zu Bewegungen gereizt in freyem natürlichen Zustande, die unregelmäßig, oder seiner inneren Constitution und Bestimmung nicht vollkommen angemessen wären. Leidet das Thier solche Sensationen, so wird es entweder zerstört, oder es wird aus seiner Sphäre herausgetrieben, worein es durch die Natur gesetzt war. Die Sensibilität hat endlich auch bey dem Thiere einen so engen Kreis, daß sie durch gar nichts Anderes gereizt oder zerstreut wird, was von der Befriedigung des Kunsttriebes ablenken könte. Es läuft hier also Alles mechanisch in Einen Punct zusammen. Alles ist Ein in sich verschlungener Bildungstrieb. So weit man aber auch mit dem Bildungstriebe, als dem letzten organisirenden Principe in der Natur, ausreichen mag, so kommt man doch nie auf das Unbedingte zurück, das wieder bey dem Bildungstriebe zum Grunde liegt. Denn woher eben die Regelmäßigkeit der Kunstproducte, die nach blinden mechanischen Gesetzen in der Natur bewirkt werden?

Zu einer Prüfung
die von Schellin
aufgestellt sind, i
über das Princ
philosophie sowo
sophie will ich
daß es bey nähe
leerer mit sich sel
der Begriff ist.
im Unendlichen
absolute Identitä
identität. Aber
der Vernichtung
Denkbarkeit und
möglich, das Une
das Unbedingte m
solute Einheit mi
Gegensätze, in E
zu denken. Mit
behaupten, daß d
von Nichts anfan
Freylich führt di
einem Unendlichen
geben seyn muß;
Unendlichen selbst i
abstracte Begriff
schen hat die Aufst
Princips unter a
Folge gehabt, daß
das Unbefriedigend
schaftslehre so auff
her noch nicht gesch
gehörigen Schrifte
Ideen zu einer Philo
zig 1797 — Von d
pothese der höheren

des allgemeinen Organismus; Hamburg 1798. — System des transscendentalen Idealismus. — Entwurf der Naturphilosophie — Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge — Zur Erläuterung sind hiermit zu verbinden mehrere Aufsätze Schellings in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, in dem kritischen Journale der Philosophie von Fichte und Niethammer, und in dem Neuen kritischen Journale der Philosophie von Schelling und Hegel — Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge, von Hegel; Jena 1801. Vgl. Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts vorgestellt von Friedrich Köppen. Nebst drey Briefen verwandten Inhalts von Friedr. Heinr. Jacobi; Hamburg. 1803.

§. 2258.

Während der Erscheinung der philosophischen Systeme, zu denen Kant's kritische Philosophie die Veranlassung gab, und während der Debatten darüber, genoß Friedrich Heinrich Jacobi, dessen ich schon oben in der Geschichte des Spinozistischen Systems erwähnt habe, das Vergnügen, ob er gleich in mancher Hinsicht

nicht Unvernunft
Beweis des Da
ſo wenig möglich,
ſeyns ſelbſt. Nu
nes erkant werden
heit, die auf
Glauben. Der
Weſen iſt Religi

Namen-Register über den Inhalt der Geschichte der Philosophie.

Die römische Zahl zeigt den Band an, die deutsche die Seite.

A.

Abälard V. 188-208. 248. Sein Leben 188-200. Streit mit Nominalisten und Realisten 187. 190 ff. Moral 200 ff.

Abbt VIII. 376.

Abubekr Ebn Tophail V. 58-65.

Abu Maschar V. 46.

Achillinus (Alex.) VI. 234.

Addison VII. 348. 602 ff.

Adelgerus oder Adelherus V. 174 ff.

Ahraft von Aphrodisias II. 283.

Aegidius Colonna V. 480-498. Lebensumstände 480 ff. Ontologische Lehren 482-493. Princip der Individuation 483 f. Begrif des Seyns und Wesens 484. Wesen der Materie 487. Grade der Intension 489

Namen

489 f. W
nes Dinges
ſelbſt 491. V
Wahrheit 4
tionale Pſ
404 ff. V
Theologie 40
fang der M
VI. 41.
Aegidius Rom
Aegidius Co
Aegyptier I.
Abſtammun
Cultur 20.
derſelben 2
roglyphik 2
teſte Religio
Götter 29-
ris und Iſis
vergl. 165.
33. Thierd
Seelenwand
lehre 36 ff.
ſtercaſte 39 f
Aeneas von G
510.
Aeneſidemus II
298. 304 ff. 3
347. 378.
Aeſchines I. 39
Aeſop I. 185.
Agricola VI. 25
Agrippa III. 31
Agrippa (Heinr.
von Netteshei
154. VI. 198
Sein Leben V
205. Magiſche

den 290 - 297. über die Natur der allgemeinen Begriffe 297-302. Ontologie 303-314. Ding an ſich, Subſtanz, Accidens 303 f. Begrif der Einheit 304. Nothwendige Prädicate des Dinges 305. Natur der Verhältnißbegriffe 307 ff. Zeit und Ewigkeit 309 f. Materie und Form 310 f. Qualitäten der Materie 312 f. Pſychologie 314-329. Weſen und Sitz der Seele 314-318. Leidender und thätiger Verſtand 318 f. Einheit der Seelen: Subſtanz 322 f. Grundkraft der Seele 325 f. Einfachheit der Seele 327. Verbindung mit dem Körper 328. Ueber Weltſchöpfung und Weltewigkeit 329. Rationale Theologie 330-361. Daſeyn Gottes 330-335. Eigenſchaften Gottes. Einfachheit. Unkörperlichkeit 335 f. Allmacht 341. Verſtand Gottes 342-347. Allwiſſenheit in Verbindung mit der menſchl. Freiheit 347-350. Freiheit Gottes 350 f. Begrif des göttl. Willens 352 f. Theodicée 353 f. Emanations-Theorie 356 f. Allgegenwart Gottes 358 f.

Albricaner V. 233.

Alcidamas I. 357.

Alcinous IV. 252-262.

Alcuin V. 121 ff.

d'Alembert VIII. 320.

Alexander Aegäus II. 283.

Alexander von Aphrodiſias II. 283. 286; V. 72; VI. 23. 248.

—— Auguſtinienſis V. 693.

—— von Hales V. 264 f.

—— Polyhiſtor I. 366.

Alexandriniſche Bibliothek, ihre Stiftung und Bereicherung IV. 197 f. letzte Schickſale IV. 198; V. 23-29. Muſeum IV. 192. 198 ff.

—— Philoſophie IV. 174-511. ihr Urſprung 188-211. Angebliche Urheber 212-219. Streit der

Namen

der Chri
sie 455. s
Alexandristen
Alexinus I.
370.
Alfarabi V. 4
Algazel V. 5
Algerus V. 17
Alkendi V. 45
Alkmäon von
246 f.
Al Mamun V
38.
Al Mansor V.
Almarich V. 9
Al Mohdi V.
Alphonsus (Pe
173.
Al Raschid V.
Al Walid V. 3
Amauri V. 260.
Ambrosius IV.
Ammonius Hern
453.
—— Saccas IV
218. 284 ff.
Amphion I. 150.
Anaxagoras I. 20
II, 499 558
348. Lebens
stände I. 209.
ler 209. seine
mophysik, Ho
merien, Gotth
210. 217. vergl
448. Psycholog
217 f. vergl. II.
Skepsis 218 ff.

ollonius von Tyana IV. 237 - 247.
oretiker III. 297.
ulejus (Lucius) IV. 230. 234.
uaviva VI. 468.
uino (Thomas von) ſ. Thomas.
aber V. 3. 100. Aelteſte Cultur geſchichte 10. 19. Geiſt ihrer Religion 22 f. Entſtehung der gelehrten Cultur unter ihnen 29 ff. Ueberſetzung griechiſcher Schriften 31 - 43. Fortſchritte in der Philoſophie 43 ff. 76. Philoſophiſche Parteien 76. Secte der Redenden 77 - 84. Secte Aſſarjah 84. Secte Muetgalie 85.
reſtaus III. 261. 268. 274.
rchangelus de Burgo novo IV. 154.
rchebemus III. 416.
rchelaus 206. 221 ff. II. 553.
rchytas III. 22.
d'Argens VIII. 318. 320.
Argyropulus (Joh.) VI. 131. 143.
Ariſtarch III. 357 f.
Ariſtippus I. 413 - 418. Ariſto Chius III. 261. 284 f. 414.
—— Julietes II. 283; III. 255.
Ariſtobul IV. 139 ff.
Ariſtokles II. 370.
Ariſtoteles II. 276. III. 248. Sein Genie, äuſſere Verhältniſſe ꝛc. II. 294 - 299. Leben 299 - 313. Charakter 313 f. Unterſchied der akroamatiſchen und exoteriſchen Lehrart und Schriften II. 342 - 351. Begrif und Eintheilung der Philoſophie 355 - 366. ſeine Kritik älterer Syſteme 366 - 374. (Beiſpiele dieſer Kritik I. 217. 349; II. 254. 392. 444 - 461. 449 ff. 520. 552 - 559. 561. 563; III. 22. 23. 26. 186 ff. 193). Kritik des Erkentnißvermögens II. 375 - 407. Theorie der Sinlichkeit II. 378 - 386. Einbildungskraft 386 ff. Denkkraft: leidender Verſtand 389 - 394. thätiger Verſtand 894 - 399. Begehrungsvermögen 400 ff. Logik II. 407 - 441. Kate-

Namen

tegorien 40
vergl. I. 248
Grundsätze
philoso
Sprachlehre
Analytik 42
Topik 429-4
phistik 435 ff.
retische
phie II. 44
Physik II.
Widerlegung
stems der
444 ff. des
goras 448.
thagoreer 44
des Plato
der spätern P
reer 458 ff.
System des P
les 461-530.
principien 461
Begrif der
473 ff. wirke
sachen und
sachen 475 ff.
mäßigkeit der
477 - 481.
wendigkeit 4
Theorie der
gung 482-530.
griff der Bewe
Entelechie 482-
Begrif des U
lichen 489 -
Raum 495-498.
Leere 499-502.
503- 506. Allg

ferkeit 44 f. (Selbstmord 45.) Mäßigkeit 46. Liberalität 48 ff. Prachtfreigebigkeit 51. Großmuth 52 ff. Ehrliebe 54. Sanftmuth 55. Gesellschaftliche Tugenden 56 ff. Gerechtigkeit 58 - 79. Recht 59 ff. häusliches 62 ff. bürgerliches 63. 66. Freundschaft 79 - 112. über Vergnügen und Glückseligkeit 112 - 132. Affecten 133 - 146. Charakter der verschiedenen Alter und Stände 146. 150. Erkentnißquelle der Tugend 150 - 162. Nothwendigkeit einer Politik 162 - 166. Politik III. 166. 225. Ursprung der Gesellschaft 171. Princip des Gesellschaftsrechts 172. Sclaverey 173 ff. Ursprung des Staats 176 f. Allgemeines Staatsrecht 177 f. Kritik wirklicher und projektirter Staatsverfassungen 175 - 193. (vergl. VIII. 354). Beste Staatsverfassung 193 - 212. Arten der Staatsverfassung 195 ff. vgl. III. 95. Mittel, Revolutionen vorzubeugen 213 - 225. Oekonomik III. 225 - 228. Chrematistik 228 - 236. Verdienste des Aristoteles III. 237 - 248. Wiederbekantwerdung seiner Schriften V. 243. Aristoteles der jüngere II. 283. 312.

Aristoteliker im 16ten Jahrhund. VI. 229 - 253. Ihr Streit mit den Platonikern 229. Averrhoisten, Alexandristen 231.

Aristoxenus III. 252.

Arnaud VI. 625. 665 ff.

Arnulph V. 182.

Asklepiades III. 335. 394

Asklepius von Tralles II. 283.

Aspasius II. 283.

Astrûc VIII. 318.

Athenodor II. 283. IV. 46.

Atomisten I. 324 - 336.

Atticus IV. 36.

Augustin IV. 462 - 503. Lebensgeschichte 462 - 466. Theologie: Das seyn, Eigenschaften, Natur Gottes 467 - 475.

Namen=

475. Dreiei
lehre 475 ff.
pfungslehre
Widerlegu
Emanations=
478 f. der Le
der Ewigkeit d
480 ff. Th
483=488.
des Willens
Vorsehung
Bestreitung de
logie 490 f.
logie 492=503
fachheit der
492=496. E
lung der Seel
te 496 f.
Sinn 498. Ge
niß 498 f.
des Schmerzes
Unsterblichkeit
Augustinus Niphu
237.
Augustus IV. 44.
Aureolus V. 695.
Avempace V. 294.
Averrhoes V. 65
Sein Leben 6
über die Bewe
der Welt 70.
sehungslehre 7
Theorie vom
stande 72. 74.
vergl. II. 369.
griff der Einheit
687. Object der
taphysik VI. 39.

relata, — worauf ſich das gründe? 832. Beurtheilung dieſer Sätze 853 f.
Barlaam VI. 125 f.
Bartholomäus Bellatus V. 500.
Baſedow (Joh. Bernh.) VIII. 424-450. Lebensumſtände und Charakter 424 ff. ſeine ſpeculativen Unterſuchungen 426-431. Begrif der Wahrheit 428. Werth der Analogie 428 f. Widerlegung der Monadenlehre 429 f. Axiome für den Beweis vom Daſeyn Gottes 430. Seine pädagogiſchen Grundſätze 431-434. Fehler der damals gangbaren Erziehungsmethode in phyſiſcher Hinſicht und B's Neuerungen 434-439. ſeine Aenderung der Methode in Bildung des Verſtandes ꝛc. 439-447. Bemerkungen über ſeine Meinungen und Lehrart 447-450.
Baſilides IV. 90.
Batteux VIII. 365.
Baumeiſter (Fr. Chr.) VII. 106. 108.
Baumgarten (Alexand. Gottl.) VII. 286. 298. Vertheidigung der präſtabilirten Harmonie 286 ff. Satz vom zureichenden Grunde 290. Aeſthetik 291 ff. Praktiſche Philoſophie 295 ff.
Bayle (Fr.) VI. 591.
Bayle (Peter) VI. 769-785. Lebensgeſchichte 769-779. Charakter und Verdienſte 779-785.
Beattie (James) VII. 449-453.
Beck (J. S.) VIII. 713 f.
Beckmann (Nic.) VI. 717.
Beda Venerabilis V. 120 f.
Bekker (Balthaſ.) VI. 761-768; VII. 161.
Benevieni VI. 186.
Berigardus (Cl.) VI. 415. 418-422. 424.
Berkeley (G.) VII. 347-365. Lebensumſtände 347. 352. ſein idealiſtiſches Syſtem 352-362.
Bernardinus Tomitanus VI. 284.
Bernhard von Chartres V. 232.

Bernier VI. 620.
Berosus I. 57 ff.
benumstände
Kosmogenie 59.
Bessarion VI. 141.
Bias I. 182. 184.
Bilfinger (G. Be
VII. 101 f.
Bion Borysthenit
421. 423.
Boccacio (Joh.)
122 f. 128 f.
Bodinus (Joh.)
460. 465.
Böhm (Jac.) VI.
303.
Boethius IV. 508
La Boetie VI. 448.
VIII. 353.
Bolingbroke VII.
609. Grenzen
menschl. Erken
604 f. Beweis
das Daseyn G
607. Verachtung
Metaphysik 607.
sprung des M
theismus 609.
tigkeit der Auto
in der Religion
Bonaventura V.
389. sein Leben 3
Ueber die Arten
Erleuchtung 363.
praktischer Mysti
mus 367. 378. P
cip der Individ

278 ff. Einſchachtelungshypotheſe 284 f. über Ideen-Verbindung 286. Sitz der Seele 288 f. über die Seelen der Thiere 290 f. Perfectibilität des Thiers und wahrſcheinl. Fortdauer der Thierſeelen 291 ff. Hypotheſen über ihren künftigen Zuſtand 295 ff. ob die Pflanzen beſeelt ſind? 299 f. Fortdauer und Vervollkommnung der Pflanzenſeelen 300. 302 f. über die Revolutionen der Erde, ihre iedesmalige Bevölkerung ꝛc. 305-309. moraliſche Betrachtungen 309-316. über die Unſterblichkeit 313 f. Bemerkungen über B.s Meinungen 316-318.

Montekoe (Corn.) VI. 754.

Moulainvilliers VI. 750 f.

Mouterwek (Fr.) VIII. 782-827. Zweck der Apodiktik 783 f. Eintheilung derſelben 784. logiſche Apodiktik 785. Das: Ich denke, ſetzt ein Etwas voraus 786 f. transſcendentale Apodiktik 788-797. Grundſatz-Princip 788. Idee des Abſoluten — Gefühl der Ueberzeugung 790 ff. ob das Abſolute als conſtitutives Real-Princip gelten könne? 793. abſolutes Erkenntniß-Vermögen 794. abſolute Reflexion, — ihre theoretiſche Unerklärlichkeit ꝛc. 796 f. Praktiſche Apodiktik 801-818. Wiſſen — Wollen 801 f. praktiſche Realität des Individuums 804. Anerkennung der Individualität als Quelle des Begrifs der Kraft 804. Vorſtellungsvermögen 805 ff. Verſchiedenheit der thieriſchen Natur von der menſchlichen 808. Freiheit — Freiheit des Willens, — Freiheit der Handlung 809 ff. Moralität 812 ff. Sittengeſetz 813. Anwendung deſſelben 815 f. die moraliſche Weltordnung als

als Ziel der vernünftigen Bestrebung 810 f. Grund der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit 820. über die Welt 823 ff. Unmöglichkeit einer Kosmologie 825. — Idee der Gottheit 825. Beurtheilung dieses Systems 797-801.
Bramhall, sein Streit mit Hobbes VI. 677.
Breithaupt VII. 27.
Bruno (Giordano) VI. 372-405. sein Leben 372-376. Charakter 377 ff. Pantheismus 382 ff. 397. über die Bestimmung des Menschen 384 f. Unermeßlichkeit der Welt 386-389. Raum 386. Kosmophysische und astronomische Meinungen 389 - 397. Seelenlehre 394 f. Theorie vom Urprincip, in Zahlbegriffen dargestellt 398 f. unter dem Begrif des Kleinsten 399. — War Bruno ein Atheist? 401 ff.
Brutus IV. 36.
la Brüyere VI 431.

Bryan mit 559
Budd VII Leb Ch lo tu m ti p p 9 g B V

Linien und Flächen 673. unendl. Theilbarkeit der Körper 674. 677. Realität des Allgemeinen 677. Ewigkeit der Welt 679.

C.

Cabbaliſtiſche Philoſophie IV. 146. 173. ihre Entſtehung 146. 154. Emanationsſyſtem und Schöpfungslehre 156. 161. Vier Welten 161. 165. Dämonologie 166. Seelenlehre 167. Anhänger der Cabbaliſtik im 15ten Jahrhund. VI. 159. 224. und VI. 293. 315.
Campanella (Thom.) VI. 329. 360. Lebens-Umſtände 329. 331. ſeine Eintheilung der Philoſophie 332 f. Vertheidigung des Dogmatismus 334. 348. Theorie des Empfindungs-Vermögens 342 ff. Begriff der Metaphyſik 350. Nothwendigkeit derſelben 350 f. Primalitäten, Ontologie 351 ff. Theologie 353 f. Kosmologie 354 f. Pneumatologie 355. Pſychologie 355. practiſche Philoſophie. Religion 356 f.
Caracalla, ſeine Grauſamkeit gegen die Ariſtoteliker IV. 192. 197.
Cardanus (Hieron.) VI. 369. 372.
Carl der Große V. 119. ſeine literariſchen Inſtitute 122, und der Verfall derſelben 124.
Carpov VII. 104.
Carſted VII. 22.
Cartes (René des) VI. 534. 586. ſein Leben 535. 541. 677. Verdienſte 541 ff. Grund-Regeln ſeiner philoſophiſchen Methode 544 f. Hauptſätze ſeiner Philoſophie 547. 553. Lebensprincip, Mechanismus der Thiere 553. 559. Seelenprincip, Eintheilung der Ideen 559 f. Theorie der ſinlichen Wahrnehmung 561. Ideen-Aſſociation 561. Verhältniß der Seele zum Körper, Hypotheſe einer Aſſiſtenz Gottes 562 f. (vergl. 551.)

551.) Freiheit, Mögl-
lichkeit des Irthums
563 f. Wirkung des
Körpers auf die See-
le; Lebensgeister 565
f. Denkkraft, Thä-
tigkeiten, Passionen
der Seele 566 ff.
Sitz der Seele 568
vergl. 557.) Wirkung
der Seele auf den
Körper 569. Wille,
Stärke und Schwä-
che der Seele 570 f.
Passionen 572-579.
practische Grundsätze
in seinem Skepticis-
mus 579 ff. — Kri-
tik seines Systems
583 f. Folgen des-
selben 585 f. Strei-
tigkeiten über seine
Philosophie 586 ff.
Verbreitung und
Schicksale des Carte-
sianismus 589. De
Cartes Streit mi
Gassendi VI. 618.
Cäsalpinus VI. 415 f
423.
Cassiodor IV. 510.
Cassius IV. 36.
Catilinet VI. 199.
Cato der Aeltere IV
19. 23. 27.
— der Jüngere IV
36.

Chryſoloras (Johann) VI. 130.
—— (Manuel) VI. 127.
Cicero (M. Tullius) IV. 31 - 34; 37 - 42
Claproth (J. Ch.) VII. 318.
Clarke (Sam.) ſein Streit mit Leibnitz VI. 932 ff. ſeine rationale Theologie VI. 1001 ff. Moralſyſtem VII. 633 - 638.
Claudius, Kaiſer, Muſeum Claudium IV. 199.
Clemens V. III. Pabſt, VI. 115. 454.
Clemens VIII. Pabſt VI. 459.
Clemens von Alexandria IV. 267 ff.
Clerſelier (Cl.) VI. 590.
von Cocceji VII. 22.
Colonna (Aegidius) ſiehe Aegidius Colonna.
Colotes IV. 194.
de Condillac VIII. 15 - 34. über den Urſprung der menſchl. Erkentniß 18 - 22. über die Freiheit 23 f. Seelenfähigkeiten der Thiere; Vorzüge des Menſchen 25 - 34. — Beurtheilung ſeiner Philoſ. 52.
Confucius I. 108.
Conſtantin von Carthago V. 146.
—— der Große. Folgen der Verlegung ſeiner Reſidenz für die Wiſſenſchaften IV. 505 f. V. 104 ff.
Contarenus VI. 237.
Cornutus IV. 46.
Cosmus, der Aeltere, von Medices VI. 115. 128. 131. 134. 148 f.
Cotta IV. 36.
Coward (W.) VI. 759.
Cramer (Joh. Ulr.) VI. 105.
Creatianer VI. 760.
Cremoninus VI. 415. 417 ff.
Creuz (Fr. Caſ. Freiherr von) VII. 319. über die Natur der Seele 319 f. Bewußtſeyn, Vorſtellung 320 f.
Crouſaz (J. P. de) VII. 219 - 269. Inhalt ſeiner Logik 219 ff. ſeine Kritik der Wolfiſchen Logik 221 ff. Bemerkungen über den Pyrrhonismus 222. Quellen deſſelben 224 f. Mittel dagegen 227. Kritik des ältern Skepticismus 228. des Bayleſchen 229 - 238. über

über Immaterialität der Seele 233. Freiheit 233 f. Vorsehung 235. Wohlthätigkeit der Religion für die Staaten 236 f. Gründe gegen Leibnitzens prästabilirte Harmonie 239 ff. für die Immaterialität der Seele 242 ff. Freiheit 246-253 f. Unsterblichkeit 254 ff. Theorie des Schönen 258-264. Pädagogik 266 ff.
Crusius (Chr. Aug.) VII. 270-286. Begrif und Eintheilung der Philosophie 271. Logik 272 ff. höchstes logisches Princip 273 f. demonstrative Gewißheit 274 f. Metaphysik. Ontologie 275-278. Causalität 276. Raum und Zeit 279 ff. Rationale Theologie 278 ff. Kosmologie 280 ff. Psychologie: Seelenkräfte 282 ff. Unsterblichkeit 284. gegenseitiger Einfluß der Seele und des Körpers 284 f.
Cudworth (Ralph.) 788-789-824.

mismus 315. einfache Subſtanzen 315 f. Naturrecht, Moral, Politik 316 ff.
David de Dinanto V. 259 ff.
David (R.) V. 294.
Demarat II. 312.
Demetrius der Lacedämonier III. 378.
—— Phalereus III. 252 f. IV. 192.
Demochares II. 370.
Demodokus I. 150.
Demokritus I. 330-336. Lebensumſtände 332. Atomenlehre 330 f. vergl. II. 447 f. 553) Pſychologiſche und logiſche Lehren 333-335. (vergl. II 553.) Götterlehre 335 f. (vergl. III. 320.) Lehre von der Bewegung III. 348. Erklärung des Begriffs der Zeit III. 370.
Demophilus II. 311.
Derham (Wilh.) VI. 1004.
Dexippus IV. 439. (vergl. II. 284).
Diagoras von Melos I. 386; III. 322.
Dicäarch III. 252 f.
Diderot VIII. 320 ff.
Dinanto (David de) V. 259 ff.
Diodor, der Peripatetiker III. 255.
Diodorus Kronus I. 397 f. III. 269. 335. 348. 355 ff. 401.; IV. 191.
Diogenes von Apollonia I. 206. 221. 223.
—— von Babylon I. 451; II. 556; III. 275; IV. 18.
—— von Sinope I. 406-409.
Dionyſidor I. 357.
Dionys der Areopagit IV. 510 f.
—— von Milet IV. 197.
Dioskorides von Cypern III. 298.
Dodwell (H.) VI. 759.
Dominicus aus Flandern VI. 11-24 über den Stoff der Metaphyſ. 12 ff. Umfang des Begriffes Ding 14 ff. Verſchiedenheit und Mehrheit 16 f. Gattungen der Verſchiedenheit 17 ff. Relationen 20 f. Unterſchied des Dinges von ſeinem Weſen 22 f. Weſen des Accidens 23 f.
Drakon I. 174.
Druiden I. 115.
Dryſo III. 288.

Duns (Joh.) Scotus V. 498 - 542. Lebensumstände 498 ff. Ontologie 500-515. Begrif des Dinges 500 ff. Verhältniß der Dinge 503 ff. Grade der Intension 506. Princip der Individualität 506-510. Wesen der Materie 511 ff. ihre unendliche Theilbarkeit 513 ff. Ration. Psychologie 516-531. Einfachheit der Seele und Verschiedenheit der Seelenvermögen 516 ff. Erkenntniß, Begriffe 518 ff. Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit 520-527. Möglichkeit de Selbstbestimmung des Willens 527 Einfachheit der G schöpfe 528 ff. Einfluß der Gestirn 530 f. Rational Theologie 531-54 Daseyn Gottes 532 Eigenschaften Gott 533-540. Schöpfu der Welt 540 ff.
Durand (Wilh.) 595-635. Ontol gie 597-609. G

401. über Wahrheit und Irthum 401 ff.
bert VIII. 376.
ginhart V. 123.
kdemus III. 261.
klecticismus in Griechenland IV. 183-188. in Alexandrien 188. s. Alexandrinische Philosophie.
leatiker I. 280-307. vergl. III. 348. Veranlassung ihrer Philosopheme I. 289-282.
lische Schule I. 402.
mpedokles I. 308-316. II. 448. 518. 554. 561; III. 348.
mpiriker III. 307.
nnius IV. 16.
pektiker III. 297.
picharmus I. 228.
piktet IV. 46. 49.
pikur I. 425-443. sein Leben und Charakter 428 f. Kanonik 426-428. Lehren von der Welt 430-434. von Gott 434-437. von der Seele 437 ff. Moral 439 ff. Indeterminismus 442 f. Ueber verschiedene seiner Lehren vergl. III. 321. 322-328. 331. 347. 348. 370. 378.
Epikureer I. 443 f. in Rom IV. 23 f. in Alexandrien IV. 194.
Erasistratus II. 312; IV. 291.
Eretrische Schule I. 402.
Erigena (Joh. Scotus) V. 133. 136. Lebensumstände 125 ff. über das Wesen der Dinge 129 f. über Raum und Zeit 130 ff. Verhältniß der Dinge zur Gottheit, Schöpfung ꝛc. 132 ff.
Eristische Partey I. 396.
Ernesti (Joh. Aug.) VII. 107. 108.
Esdras IV. 150.
Essener IV. 106.
Etartosi V. 57.
Eubulides I. 397; II. 370.
Eubulus III. 298.
Eudemus von Cypern III. 252.
—— von Rhodus III. 252. II. 283.
Eudoxus III. 115 ff.
Euhemerus I. 421. 423; III. 322.
Euklides von Megara I. 395. 399.
Eulalius IV. 454.
Euphrabas (Themist.) II. 284.
Euphräus II. 28.

Euphranor III. 298.
Eurylochus III. 298.
Eurymedon II. 34.
Euſtratius II. 289.
Euthydem I. 357.
Euxenus IV. 240.
Evenus I. 357.
Ezechiel IV. 96. 97.

F.

Faber (Jac.) VI. 2
Faventinus (Fr. An
VI. 186.
Feder (Joh. Ge. Hein
VIII. 411-417.
Ferguſon (Adam) V
630. 669-679.
ſetze des Verſta
670 f. Geſetze
Willens. Geſetz
Selbſterhaltung
Geſ. der Geſellſc
671 f. Geſetz
Schätzung 67
Rechtſchaffenheit
Moraliſche Billi
673 f. Immat
lität der Seele.
ſterblichkeit 675.
ſeyn und Eigen
ten Gottes 6
Rechtslehre 677
gendlehre 677 f
du Fertre VI. 62
Fichte (Joh. Got
VIII 715-777
ſophie, als eine
ſenſchaftslehre 7

743 f. Theorie des Vorstellungsvermögens 745 ff. Geschäft d. Einbildungskraft hiebei 746. Art der Thätigkeit des Ich beim Anschauen 747. Verstand 748. Urtheilskraft 751. ihr Verhältniß zum Verstande 751 f. Auflösung der Antinomieen der Vern. 753 ff. Praktische Wissenschaftslehre 761 ff. das absolute Ich verhält sich zum intelligenten Ich, wie die Ursache zur Wirkung 762 ff. Ursprung eines Nichtich durch den Trieb des Ich zur Thätigkeit 764 ff. Einwürfe hiergegen 767 ff. Begriff der Pflicht 769. moralische Weltordnung 769. Gottheit 769. ob Fichte's Vorstellung von Gott Atheismus sey 770 f. Gründe gegen diese Vorstellungsart 772 f. Allgemeine Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre 774-777.

icinus (Marsilius) VI. 148-159. sein Leben und Charakter 148-151.

Filmer (Rob.) VII. 721.

Fludd (Rob.) VI. 303-307.

Fo l. 101. 107.

de la Forge VI. 652.

Foucher VI. 492. 625.

Franke VII. 27.

Franciscus de Mayronis (Franciscus Maro) V. 553-570. Lebensumstände 553. Princip alles Wissens 554 f. Anwendung des Begriffs vom Dinge auf die Gottheit 555 f. Begrif der Realität 557 f. Unterschiede der Dinge 558 f. Relation 560 ff. zufällige Existenz des Allgemeinen 563 f. Gewißheit der Erkentniß 565. Eigenschaften Gottes 566-570.

Friedrich II, König von Preussen VIII. 374.

Froben (J. N.) VII. 108.

G.

Gale (Theoph.) VI. 788.

—— (Thom.) VI. 788.

Galenus (Claud.) IV. 287-293.

Garasse VI. 439.

Gärtner VIII. 376. G
Gassendi (Peter) VI. 608-622. Lebens- G
umstände 608 f. 676. Kentnisse und Cha- (
rakter 610 f. Apolo- (
gie des Epikur. 612- (
616. Berichtigung der Philosophie des- (
selben 616 f. Streit mit Carteſius 618 ff. mit Morin 620.
Gataker (Thom.) VI. 292.
Gauslin V. 232.
Gay VII. 684.
Gaza (Theodor.) VI. 143. 232.
Gellert VIII. 376
Gemiſtus (Georg) Ple- tho VI. 138 ff.
Gennadius (Ge. Schō- larius) VI. 232 ff.
Georgius Aneponymu- II. 287.
Georg-Scholarius Gen- nadius VI. 232 ff.
Georg von Trapezu- VI. 144. 232 f.
Georg Venetus (Fran- VI. 194-197.
Gerbert V. 143 ff. 2.
Geulincx (Arnold) V 754 ff.
Gieſeke VIII. 376.
Gilbert de la Por- (Gilbertus Porre- tus) V. 216 ff. 2

in Samothrace 163. eleusinische 165. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode 165 ff. — Gnomiker und Gesetzgeber I. 168-185. allgemeiner Charakter ihrer Gesetze 175-179. richtige Schätzung ihrer Verdienste 179 f. Sieben Weise 181-185. Philosophische Systeme I. 185 - III. 448. Philosophischer Synkretismus in Griechenland IV. 183-188. Zeitalter der Ptolemäer IV. 188-200.

Grotius (Hugo) VI. 705-715. Lebensumstände 705. 709. über das Daseyn eines Naturrechts 711 f. Eintheilung alles Rechts 712 ff. Vorzüge und Mängel seines Völkerrechts 714 f.

Guido Cavalcante VI. 121.

Gundling (N. H.) VII. 192-210. Lebensumstände 192 ff. — von den Grenzen der menschl. Erkentniß 194 ff. Merkmal des Wahren 195. Ethik 196 ff. Naturrecht 198 ff. Unterschied desselben von der Ethik 198 f. falsche Eintheilungen der Rechte 200. Princip des Naturrechts 200. Recht gegen Beleidiger im Naturstande und im Staate 202 f. Grund der Verbindlichkeit der Verträge 204. Grund des besondern Eigenthums 205 f. Statsrecht 206 ff.

H.

Hadrian (Kaiser) begünstigt die Gelehrten in Alexandrien IV. 197.

Haggai IV. 150.

Harenberg (J. Christph.) VII. 102 f.

Harrington (Jam.) VII. 716 ff.

Hartley (Dan.) VII. 683-702. Ursprung der Sensationen 685 ff. Lust und Schmerz 688 f. Schlaf 689. Ideen der Sensationen 689 f. Ideenassociation 690. — Sprache 691 f. Vorschläge zu einer philosophischen Sprache 692. Ueberzeugung 692 f.

692 f. Neigungen und
Leidenſchaften 693.
Gedächtniß 693 f.
Unterſchied zwiſchen
den intellectuellen Fä-
higkeiten der Thier
und des Menſche
694. Theopathie 69
Daſeyn Gottes 69
Freiheit 697 f. B
geln der praktiſch
Lebenswiſſenſchaft
696 f. Unſterblichk
697-700. Beurth
lung ſeiner Ther
700-702.
Haymo V. 123.
Hebräer I. 43-51. E
chen ihrer religi
und philoſophiſ
Ideen 44 f. Reli
45-50. Theokratie
Propheten 49. L
von Unſterlichkei
Seele, Todtenr
Auferſtehung der
der 50 f.
Hegeſias I. 421 f.
Hegeſinus III. 274
Heineccius VII. 10
Heinrich von Gen
452-468. O
logie: Princi
Individuation
508. Weſen und
ſeyn 4-4 f. Ver
niſſe der Dinge
504. Natur der

Wahrheit und Schein 322 f. Zeit III 378.
Herennius IV. 302. 305.
Hermannus Contractus V 146. 249.
Hermias II. 304.
——— I. 260.
Herminus II. 283.
Hermogenes II. 117.
Hermolaus Barbarus VI. 132.
Hermotimus von Clazomenä I. 204-207.
Herodot von Tarſus III. 298.
Herpyllis II. 312.
Herväus Natalis V. 571-595. Ontologie 571-586. Begrif des Gedankendings 571 f. Unterſchied des Geſchlechts und der Differenzen 573 f. der Relation und ihres Fundaments 575. des Ganzen und der Theile 575 ff. Zeit 578. Grade der Intenſion 579 ff. Ewigkeit der Welt 581 ff. Verhältniß der Form zur Materie 585 f. Pſychologie. Freiheit 587 f. Willensbeſtimmung 588-592. Rationale Theologie 592-595.
Hervey ſ. Hervaus Natalis.
Heſiodus I. 146. 149. ſeine Kosmogonie I. 159.
Hierokles IV. 510.
Hieronymus Rhodius III. 255.
Hildebert aus Lavardin (Hildebertus de Lavardino) V. 171 ff.
Hillel IV 102.
Hindoſtaner I. 83-102. Urſprung und Inhalt ihrer Religion 91 99. Seelenwanderungslehre 95 f. Lehre des Budda, — Schamanen, Talapoinen, Bonzen 101 f.
Hipparchia I. 410.
Hippaſus I. 335. 393.
Hippias I. 345. 358.
Hippodamus von Milet III. 189 f.
Hippon II. 556; III. 335.
Hirnhaym VI. 481-487 Beweiſe für die Trüglichkeit menſchlicher Erkentniß 482 f. Das innere Licht als einziges Mittel die Wahrheit zu erkennen 483 f.

Hobaisch V. 37.
Hobbes (Thomas) VI.
674-705. Lebens-
umstände 674-679.
Charakter seiner Phi-
losophie 679 ff.
Theoretische Phi-
losophie 681-68
Empfindung, Pha-
tasie, Gedächtniß 6
Verstand, Sprach
Wahrheit, Irth
682. Praktische
Philosophie 6
701. Begierde,
scheu, — Gut, U
686. Vergnügen
Misvergnügen
Deliberation, W
Glückseligkeit 6
Meinung, Dub
tion 688 f. Gew
— Glaube, U
zeugung 689.
tellectuale Tug
Genie 689 f.
ten 690. f. Rel
691 f. Naturr
Naturrecht 69
Verträge im N
stande 693 f.
696 f. Recht
höchsten Gewa
Staate 698 f.
gerl. Gesetze
Auslegung der
türl. Gesetze
Verbrechen. S

Hugo von St. Victor V. 208 - 216. Beweis für das Daseyn Gottes 210 f. Gottes Eigenschaften 211 ff. Vertheidigung des Uebels in der Welt 213. über die Seele 214 f.

Hume (David) VII. 366 - 432. Lebensgeschichte 366 - 376. sein Streit mit Rousseau 374 ff. sein Skepticismus 377 - 390. über Ursach und Wirkung 379 f. Freiheit und Nothwendigkeit 380 f. über Wunder 382. über Religion 383 f. Betrachtungen, die den Skepticismus als unvermeidlich zeigen 385 ff. 389. Gründe gegen die Unsterblichkeit der Seele 391 - 394. Vertheidigung des Selbstmords 394 401. Praktische Philosophie 402 - 415. Ursprung der Begriffe vom Guten u. Bösen, - nicht aus dem Verstande 402 - 406; sondern aus einem moralischen Gefühle 407 ff. Einwendungen hiergegen werden widerlegt 411 ff. — Religion 424 ff. Ursprung der Religionen 425 f. seine politischen Grundsätze 431 f. seine Gegner 433 ff Beurtheilung seiner Lehrsätze 401 f. 416. 423.

Hutcheson (Franc.) VII. 610 - 629. Lebensumstände 610 f. metaphysische Axiome 612 ff. Wahrheit 614 f. Begrif des Guten und Vollkommenen 615. Seelenlehre 615. Beweise für das Daseyn Gottes 616 Theodicee 617. Moralsystem 618 ff. Naturrecht 620 ff. Naturzustand 620 f. Privatrechte 622 f. natürliche Gleichheit; Sklaverei 623. unvollkommene Rechte 623. Erwerbliche Rechte; Sachenrecht, Personenrecht 624 f. Gesellschaftsrecht und Staatsrecht 625 - 629. — Zur Beurtheilung seiner Moral; vergl. VII. 416. 423.

J.

Jablonsky VII. 22.
Jacobi (Friedr. Heinr
VIII. 917-920. A
gemeiner Charak
ſeiner Philoſop
918 ff.
Jamblich IV. 435-4
Janſeniſten VI.
590.
Jarchas IV. 241.
Jehuda (R.) IV.
Jeſaias IV. 97.
Jeſuiterorden VI.
ſeine Moral
474.
Jeſus Chriſtus IV.
118.
Jeſus Sirach I.
Ignatius Loyola
466.
Inducianer VI. 7
Jochai (R. S
Ben) IV. 150
Johannes V. 184
Johann Duns S
ſ. Duns.
—— von Londo
91.
—— von Medic
151.
—— Parvipo
V. 233.
—— Philopon
451; V. 23.
81.

73. von der Seele 73 f. über Weltschöpfung und Ewigkeit der Welt 275-282.

B.

Mable (Ludw. Mark.) VIII. 332.
Kaims (Lord) s. Home.
Kallias I. 345.
Kallikles I. 345. 359.
Kant (Immanuel) VIII. 464. Zustand, worin er die Philosophie antraf 461-466. Hauptpuncte, worauf es bei besserer Begründung der Philosophie ankam 467-471. Inhalt der Kritik der reinen Vernunft 471-540. Nothwendigkeit und Zufälligkeit in der Erkentniß 471 f. Raum und Zeit 474-484. Vorzug seiner Theorie von Raum und Zeit 481 ff. Einbildungskraft 484. Verstand 485 ff. Kategorieen 487-489. Beschränktheit ihrer Anwendbarkeit 490 f. Grundsätze des reinen Verstandes 492-499. Möglichkeit einer Mathematik und reinen Physik 499. f. Grenzen des Verstandesgebrauchs 501 f. Phänomene, Noumene 502 ff. transsc. Reflexionsbegriffe und ihr Gebrauch 504-508. transscend. Dialektik 510. transscendenter Vernunftgebrauch — Ursprung der Metaphysik 511 ff. Inhalt der Metaphysik, ihre Unhaltbarkeit, Antinomieen 513-525. Nutzen der Vernunftideen 526-529. Methodenlehre 529 ff. Disciplin der r. V. 530 f. Kanon der r. V. 532 ff. Architektonik der r. V. 535 ff. über Geschichte der Philosophie 538-540. Metaphysik der Natur 540-554 als Bewegungslehre 543. ihre Principien 543-554. Inhalt der Kritik der praktischen Vernunft 555-589. Sittengesetz 555 ff. Freiheit 559 Moralität 561 f. Gutes und

Böse 562 ff. Triebfe-
der des Willens —
Achtung 566 ff. höchs-
stes Gut 570 ff. Pri-
mat der prakt. Ve-
nunft 574 ff. Unsterb-
lichkeit und Daseyn
Gottes 577 f. Re-
gion 582 f. Gott
Eigenschaften 584.
ber das richtige
hältniß des Erk
nißvermögens zu
stimmung des
schen 587 f.
der Kritik der
theilskraft
665. Princip
Zweckmäßigkeit
Gefühl der Lust
Geschmackslust
Schön, Erhab
Kritik der ästhet.
thkr. 602 64
Geschmacksurthe
603 ff. Unterscheid
zwischen Schön
und Vollkommen
606 f. ob es
Wissenschaft
Schönen gebe?
Muster der Schön
heit 609. Ideal
Verschiedenheit
Schönen und
benen 614 f. —
thematisch erhab
Dynamisch er

lehre, Anthropologie 667 f. Religionslehre 668 ff. Begrif einer allgemeinen moraliſchen Kirche. — Vergleichung derſelben mit einem State 669 ff. poſitive Religion— Vernunftreligion 669 leztere als Probirſtein der erſtern 674 f. der reine Religionsglaube der Vernunft als leitendes Princip der Schriftauslegung 678. ob die Vernunft zu einem ſelig machenden Glauben führt? 682 ff. Wandelbarkeit der poſitiven Religionsſyſteme, — Annäherung zur Vernunftreligion 688 ff. Betrachtung der chriſtl. Religion in dieſer Hinſicht 693 ff. Inhalt der Abh. einzig mögl. Beweis für das Daſeyn Gottes 698 f. Einwürfe gegen Kants Philoſophie 708-712.
Karaiten IV. 106.
Karneades I. 451. III. 261. 274-284. IV. 18.
Käſtner VIII. 376.
King VII. 684. 711.
Kirchenväter, ihre Philoſophie IV. 262-282. 297 f. 466-511.
Kleanthes I. 450; III. 209. 416; IV. 65.
Klearchus III. 252 f.
Kleobulus I. 182.
Klitomachus III. 261. 284 f.
Krantor III. 261. 263. 269. 413.
Krates (der Akademiker) III. 261. 263.
—— Mallotes I. 451.
—— von Theben I. 410. 449.
Kratylus II. 22. 117. 522.
Kritias I. 358; II. 556; III. 322.
Kritolaus I. 451; III. 255. 275.
Kuſaner VI. 752.

L.

Labbé VI. 595.
Lacydes III. 261.
Lainez VI. 468.
Lälius IV. 23
Lambert (Joh. Heinr.) VIII. 421-494.
Landinus (Chriſtoph) VI. 149.
Lanfranc. V. 156.
Lange (Joach.) VII. 19-29. 104.
Lau-kinn I. 107.

Laskaris (Joh.) VI. 128.
Laurentius Valla VI. 143 235 ff.
Lav (Theod. Ludw.) VI. 753.
Leibnitz (Gottfr. Wilhelm) 874 - 961. sein Leben 874 - 886. literarischer und philosophischer Charakter 887 - 891. Gedanken über Erkenntniß und Wahrheit 892 ff. Monadologie 895 918 Satz des Nichtzuunterscheidenden 898. Perception der Monaden 899. Entelechieen 900. Apperception, — Seelen 901. Gedächtniß 902. vernünftige Seele, Geist 903. Gott als Urmonas 904 ff. Verhältniß der Monaden zu einander 908. Optimismus 909. Vereinigung der Monade mit einem Körper, — Thier 912. Erzeugung, — Tod 912 f. System der prästabilirten Harmonie 915 Würde der vernünftigen Seelen 916. Staat Gottes, Rei

alismus mit dem Berkeleyschen VII. 362 ff
Leo X. (Pabst) V. 74; VI. 115. 231. 237. 454.
Leontius Pilatus VI. 125.
Lessing VIII. 376.
Leucippus I. 324 - 330. II. 447. 53.
Libau (Andr.) VI. 311.
Lingnet VIII 363.
Linus I. 150.
Lipsius (Justus) VI. 288 - 292. 431.
Locke VI. 961 - 1001. sein Leben 961 - 966. Theorie des Erkenntnißvermögens. — Widerlegung der Vorstellung von angebohrnen Ideen 968 ff. Erfahrung — Ideen der Sensation und Reflexion 970. einfache und zusammengesetzte Ideen 971. qualitates primariae, secundariae 972. logische Thätigkeit des Verstandes — zusammengesetzte Begriffe 973 f. Raum, Zeit, Ewigkeit, Unendlichkeit 974 ff. Vermögen, Wille, Freiheit 976 ff. Substanz 978. Ursache, Wirkung 978 f. Einerleiheit, Verschiedenheit, Grundsätze der Identität, Princip der Individuation 979. — Sprache, allgemeine Begriffe 980 ff. reelle Wesen, Namenwesen 982 f. Grenzen der Erkenntniß 984 ff. Unbrauchbarkeit der gangbaren philosophischen Axiome und der analytischen Sätze 987 ff Widerlegung des Lockischen Systems durch Leibnitz 988 - 996. Ursachen der günstigen Aufnahme, die Locke's Philos. fand 996 ff. ihre Fehler und Vorzüge 998 ff. vergl. VII. 346.
Longinus IV. 302.
Lorenz von Medices VI. 105. 128. 151. 183.
Lossius (Joh. Chr.) VIII. 451 - 453.
Loyola (Ignatius) VI. 466.
Lucian IV. 225 - 230.
Lucius II. 283.
Lucretius I. 444. IV. 16. 23.
Lucullus IV. 34. ff.
Luidger V. 123.

Luillier (Fr.) VI. 613.
Lullius (Raymundus) V. 544-552.
Luther (Martin) VI. 285 f.
Lykon II. 370.
—— III. 255.
Lykophron II. 445.
Lykurg I. 173. 175. 177.
Lysias III. 255.

M.

Machiavell (Nicol.) VI. 453-460. Lebensumstände 453 ff. verkanter Zweck seiner politischen Schriften 456.
Mäcenas IV. 44.
Maimburg VI. 773 f.
Maimon (Salomon) VIII 710.
Maimonides (Moses) s. Moses Maimonides.
Malchus s. Porphyrius
Malebranche (N.) VI 622-664. vergl. VI 431. Lebensgeschicht 623 ff. vergl. VI 348. — über die Krä te der Seele, - Quellen des Irthum 626 ff. Ursprung d Erkentniß 630-63 Erkentniß der äuss Dinge in Gott 63

Manes IV. 90.
Manſor — begünſtigt die Gelehrſamkeit V. 32. vergl. II. 324.
Manutius (Aldus) VI. 273.
Marcion IV. 91.
Marſilius Ficinus VI. 148-159.
Marſilius von Inghen V. 695-708. Begriff der Zeit, Ewigkeit u. ſ. w. 696. Relation 697. Grade der Vollkommenheit der Geſchöpfe 698 f. Subſtantialität Gottes 700. Macht Gottes 701. Weltſchöpfung 701 f. Abkunft der Thierſeelen 708 f. Lehre von der Freiheit 704-708.
Mauvertuis VIII. 325-329.
Maximus II. 283.
—— von Byzanz IV. 439.
—— von Tyrus IV. 295.
Mayronis (Franz de) ſiehe Franciscus de Mayronis.
Medices (Geſchlecht der) VI. 115.
—— (Cosmus, der Aeltere) VI. 115. 128. 131. 134. 148 f.
Medices (Johann) VI. 151.
—— (Julian) VI. 115.
—— (Julius Clemens VII.) VI. 155.
—— (Lorenz) VI. 115. 128. 151. 183.
—— (Petrus) VI. 158.
Megariker I. 392.
Meier (G. F.) VII. 298-312. ſeine Schriften 299 f. Lehre von der Unſterblichkeit der Seele 300 f. Immaterialität der Seele 302 f. Thierſeelen 303-310. Grade des Verſtandes und der Vernunft 306 ff.
Melanchthon (Phil.) VI. 286.
Meliſſus I. 297-300. II. 445.
Menage (Aegid) VI. 616.
Mendelsſohn (Moſes) VIII. 380-387.
Menaſſe Ben Iſrael IV. 145.
Menedemus (der Cyniker) I. 410 f.
—— von Eretria I. 402.
—— (Schüler Plato's) II. 28.
Menippus I. 410 f.
Menodotus III. 298. 307.

Mersennus (Marinus) VI. 619. 676 f.
Mesue (Joh.) V. 37. vergl. II. 325.
Methodiker III. 306.
Metrodor II. 312.
Mettrie (la) VIII. 323.
Michael von Ephesus II. 288.
Michael Psellus II. 286. 289.
—— Scotus V. 258.
Minos I. 172 f. 175.
Mirabaud (fingirter Name des Verf. des Système de la nature). Inhalt des Syst. de la nature VIII. 61-161. von den Naturerscheinungen und der sogenanten Geistesthätigkeit des Menschen 61-76. Raisonnement gegen Immaterialität und Freiheit der menschl. Seele 77-92. gegen die Unsterblichkeit der Seele 92-100. über Erziehung ꝛc. 100-105. vom Selbstmord 105-109. des Verfassers Moralprincip 110-114. seine Widerlegung der Beweise für das Daseyn Gottes 115-136. Beweis der Schäd-

838. endliche Theilbarkeit der Ausdehnung 838 f Urſprung der Erkentniß 840. Ethik. Begrif derſelben 841 f. Glückſeligkeit, Tugend 842. Leidenſchaften 842 f. Vernunft 843. einzelne Tugenden 844. Freiheit 844 ff.
Morin VI. 620.
Moſes I. 46.
Moſes Maimonides V. 85-100. ſein Leben 86-88. Beweiſe für das Daſeyn Gottes 88-92. Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Welt 92 f. Natur der Gottheit 95 ff. Theodicäe 97-100.
Moſes Mendelsſohn VIII. 380-387.
Mothe (Fr. de la) le Vayer VI. 487-491.
Muſäus I. 150.
Muſonius IV. 46.
Muſurus (Marcus) VI. 273.
Müller (A. Fr.) VII. 213-217.
Müller (J. Fr.) VII. 104.

N.

Natalis (Herväus) ſiehe Herväus.
Nauſiphanes III. 292. 298.
Nearch IV. 27.
Neleus II. 318.
Nettesheim (Agrippa von) ſ. Agrippa.
Neuplatoniker IV. 211 ff. 252. ſ. Alexandriniſche Philoſophen.
Newton (Iſaak) VI. 858-874. Lebensumſtände 858 ff. Theorie der Schwere 861-865. des Lichts 865 ff. ſeine Beſcheidenheit in Anſehung metaphyſiſcher Unterſuchungen 868 ff. Widerſprüche gegen Newtons Behauptungen 870 ff. Newtons Verſuche in andern Wiſſenſchaften 872 ff.
Nicephorus Blemmydas II. 286.
Nicolaus von Cuſel VI. 255.
Nicolaus von Damaskus II. 283; V. 70.
Nicolaus V. (Pabſt) V. 128.
Nicole VI. 431. 473.
Nieuwentydt (Bernh.) VI. 1001 f.
Nigidius IV. 36.
Nikanor II. 312.
Nikolochus III. 298.
Nikomachus II. 312.

Nikomedes II. 283.
Nikostratus II. 283.
Niphus (Augustinus) VI. 237.
Nolte VII. 22.
Nominalisten und Realisten V. 182. 183. 187. 190. 230. 298. 452. 563. 636; VI. 54. vergl. II. 89. 416. Ursprung ihres Streits V. 182 ff Gegenstand des Streits 183. 191.
Numa IV. 12.
Numenius (Pyrrhonier) III. 262.
Numenius von Apamea IV. 293 f.

O.

Occam (Wilhelm) V. 635 - 669. Lebensumstände 635 ff. Vorstellung über die Universalien 638 - 643. Unterschied der Verhältnisse vom Absoluten 643 f. Bewegung 644 f. Raum 645. Zeit 645 ff. leerer Raum 647 ff. Ausdehnung 649. Grade der Intension 649-652. - Psychologie. Empfindung 653 f. Vorstellung 654. Anschauen und Denken

P.

Palmer (Joha) — Vertheidigung des Indeterminismus gegen Prieſtley VII. 538-550 554. Fernerer Gang dieſes Streits 550-559.
Panaret IV. 196.
Panätius I. 451. III. 416. IV. 64.
Panſa IV. 36.
Paracelſus (Theophraſtus) von Hohenheim VI. 293-299.
Parker (S.) VI. 788.
Parmenides I. 295-297. ſein Zeitalter 296. Philoſophie d. Wahrheit 293. Philoſophie der Sinne 295. Kosmogonie 295. — Vergleichung des Parmenides mit Meliſſus 298. Argumentation des Ariſtoteles gegen Parmenides II. 445.
Parvipontaner V. 233.
Parvipontanus (Johannes) V 239.
Paſcal VI. 431. 473. 668-674. Lebensumſtände 668. ſein Charakter 670. ſeine Bemühung, die Evidenz der Grundſätze des Chriſtenthums darzuthun 672 f.
Paſikrates von Rhodus II. 283.
Patricius (Franc.) VI. 277-284.
Peregrinus Proteus IV. 247-251.
Periander I. 182.
Perikles I. 209.
Peripatetiker II. 307; III. 248-258. 331; im Muſeum zu Alexandria IV. 192; reine, im 16. Jahrh. VI. 229-253. 272. 284. 285 ff. 451 ff.
Perrault VIII. 364.
Perſer I. 61-83. älteſte Religion 71 f. Religionsveränderung durch Zoroaſter 72. ſiehe Zoroaſter.
Peter d'Ailly ſiehe Ailly.
Petrarca (Fr.) VI. 121 f. 125 ff.
Petrus Alphonſus V. 173.
—— Hiſpanus II. 286.
—— Lombardus V. 219-223.
—— von Medices VI. 148.
—— Venerabilis V. 199.
Phädon I. 402.
Phaleas von Chalcedon III. 189 f.
Phanias II. 283; III. 252.

Name

Pharisäer I
Phemius I
Pherecydes
III. 335.
Philelphus
VI. 130. f
143.
Philo IV.
seine Lehr
119-124.
Idealwelt
136 ff.
fung 124.
sehung 12
sale der Ju
Geisterlehr
Natur des
127 ff. L
stände des P
Philo von La
261. 284.
Philolaus I. 2
Philoponus (
455; V. 23 f
Philostratus I
218.
Phormio II. 2
Phönicier I.
ihre Wohnsi
Handel, Co
Buchstabensch
Cultur 54. 9
55.
Physikotheologen
1004 ff.
Picus (Joh.) vo
randula IV.
VI. 159-187.

Ontologie 121 - 135. metaphyſiſche Körperlehre 135 - 139. rationale Pſychologie 140 - 156. 553. 554. Präexiſtenz d. Seele 145. Unſterblichkeit 148 - 154. Seelenwanderung 155 f. vergl. I. 315. Kosmologie 156 - 164. Theologie 164 - 175. Teleologie 175. empiriſche Pſychologie 175 - 189. vernünftige und unvernünftige Seelen 176 ff. ſinnliche Empfindungen 179 ff. Gefühle 182 ff. Begehrungsvermögen 185 ff. — Praktiſche Philoſophie 189 - 271. Moral 192 - 230. Grund der Sittlichkeit 196 - 200. Freiheit 200 - 207. Begriff der Sittlichkeit 207. moraliſche Erkenntniß, moraliſches Gefühl 208 ff. höchſtes Gut 210 - 221. Religion 221 ff. Tugend 224 - 227. angewandte Moral 228 ff. Politik 230 - 263. Endzweck d. Staats 240. verſchiedene Stände im Staat ꝛc. 243 ff. Verhältniß der Weiber im Staat 251 f. über verſchiedene Staatsformen 257 ff. Geſetzgebung 259 ff. Pädagogik 263 - 267. Theorie des Schönen 267 - 271. — Plato's Verdienſte 271 - 275. Vergleichung ſeiner Naturwiſſenſchaft mit der Ariſtoteliſchen 471 ff.

Platoniker im 15 Jahrh. VI. 138 - 159. 184. 229. 230. 277 ff. 286. im 17ten Jahrhundert VI. 787 ff.

Platoniſche Akademie zu Florenz VI. 148. 150.

Plattner (Ernſt) VIII. 403 - 405.

Pletho (Ge. Gemiſtus) VI. 138 ff.

Plinius IV. 50.

Plotinus IV. 300 - 424. ſein Leben 303 - 310. Philoſophiſche Lehren. — Zweck der Philoſophie 310 ff. höchſter Gattungsbegriff, reales Seyn 313 ff. Welt 316 ff. Begrif der Materie 319 - 324. der Subſtanz

Namen

stanz 327
Form 329
seele. Ve
derselben
menschlichen
rischen Seel
340. Verh.
terie 341 -
den Sinne
nungen übe
348 - 356. V
menheit der
350 ff. Mög
der Astrologie
und Magie 35
Natur der m
lichen und t
schen Seelen
396. Immate
tät der Seele
367. Verhältniß
Körper, Empfi
dungsvermögen
375. Begierden
379. Gedächtniß
Einbildungskraft
379 - 383. Denkkr
Freiheit 383 - 3
Quelle des moralis
Bösen 386 ff. Unste
lichkeit der Seel
388 - 393. Seele
wanderung 393 - 39
— Dämonologi
396 ff. — Gotthei
398 - 404. Ableitung
der Dinge aus der
selben 404 - 420. et

Möglichkeit der Aſtrologie und Magie 245 ff. 251 ff. Urſprung des Uebels 248 f. — War Pomponatius ein Atheiſt? 249 ff.
Pope (Alexander) VII. 348. 602. 604.
Poppo V. 253.
Pordage (John) VI. 312 - 315.
Porphyrius IV. 424 - 435. über Verſtand und Sprache der Thiere 426 - 429. Seelenwanderung 429 f. Verhältniß der Seele zum Körper 430 f. Dämonologie 431 - 434. Gottheit 434 f.
Porretaner 233.
Poſidonius I. 154.
Potamo IV. 213 - 219. 283 f.
Praylus III. 298.
Price (Rich.) VII. 630. 645 - 669. Begriff des Guten und Böſen 647. Vernunft als Quelle desſelben 647 ff. Ewigkeit und Unveränderlichkeit desſelben 650 f. Schönheit und Häßlichkeit der Handlungen, Wohlgefallen und Misfallen an denſelben 652 ff. Seligkeit Gottes 652 654. ſinliche Triebfeder der Handlungen 654 f. Verdienſt und Schuld 656. Unabhängigkeit der moraliſchen Wahrheiten vom Willen Gottes 657 f. vergl. 650 f. Einheit der Tugend, allgemeines Sittengeſetz 658. abſolute Tugend, Tugend in der Ausübung 659 ff. Nothwendige Uebereinſtimmung der göttlichen Handlungen mit dem Sittengeſetze 661 ff. moraliſche Vergeltung 663 ff. Price's Streit mit Prieſtley 665 ff. vergl. 515. 521 ff. 537. 540.
Prieſtley (Joſ.) VII. 462 - 590. ſeine Kritik des Syſtems des gemeinen Menſchenverſtandes von Reid u. a. 463 - 468. Widerlegung des Humeſchen Skepticismus in der Religion 468 - 474. Widerl. des ſyſtème de la nature 474 - 478. Vertheidigung des Materia-

Name
lismus 4
züge diese
vor dem S
mus 484 f
legung der
dagegen 48
Widerlegu
Schlusses
Materialit
menschliche
auf das W
tes 497 - 5
tigung des
lismus dur
bel 504 - 5
theidigung d
minismus
Streit dari
J. Palmer 5
Streit mit J
ant 559 - 563
tische Grundsä
579. *Rechte
Staats über
ziehung 580
über die R
584 - 590. —
theilung der
leyschen Vert
gung des M
lismus 511 -
und Determini
563 - 572.
Prodicus I. 345.
III. 322.
Prokles II. 312.
Proklus IV. 439 -
Beweis für die

Pyrrho III. 287 - 296. 300.
Pyrrhonismus III. 287-448. wodurch er sich von der neuern Akademie unterschied? 266. 272. Einfluß auf die Arzneiwissenschaft 306 f.
Pythagoras, Pythagoreer I. 224 - 277. Leben des Pythagoras 232 - 238. Pythagoreischer Bund 235 ff. Metaphysik der Natur 241-270. Grundlehren verschiedener pythagor. Parteien 241-252. Sinn ihres obersten Grundsatzes 252 - 257. vergl. II. 102. Beurtheilung desselben I. 258. ff. Kosmologie 260. Universum, Centralfeuer, Weltregionen, Weltchoral 263-269. Theologie 269 f. Psychologie 270 ff. Moral 272-275. Lebensweise der Pythagoreer 275 ff. — Argumentation des Aristoteles gegen die Pythagoreer II. 449-453. Intelligible Zahlenwelt der spätern Pythagoreer II. 458 ff. Argumentation des Sextus Empirikus gegen sie III. 382 - 392.
Pythias II. 312.

R.

Ramisten, Antiramisten VI. 277.
Ramus (Pet.) VI. 274-277.
Rapin VI. 595.
Raschid (Harun Al) V. 33.
Raymund Lullus V. 544 - 552.
—— von Sabunda VI. 25-35. — Beweise für das Daseyn Gottes 27 f. Eigenschaften Gottes 29-35. Zweck der Weltschöpfung.
Real (Gasp. de) VIII. 362.
Realisten — Streit mit den Nominalisten s. Nominalisten — Parteien unter den Realisten V. 233.
Regis (P. Silvain) VI. 591.
Reid (Thom.) VII. 433-449. Widerlegung des Skepticismus, Grundwahrheiten des gemeinen Menschenverstandes 433 ff. Kriterien derselben 435. Aufzählung der

Namen

Grundwa
Principie
lige Wah
441, für
ge 441-44
theilung
stems 445
ley's Grün
VII. 463 f
Reimarus
Sam) VII
Reinbek VII.
Reinhold V
seine Theorie
stellungsver
VIII. 705.
Reuchlin IV. 1
187-194.
Reusch (J. P
107. 109.
Rhabanus Mau
123.
Rhadamanth I.
Rhazes V. 75.
Riccius (Paul) IV
Richard von Mid
V. 468-480.
wendbarkeit e
Gattungsbegrif
Gott 468 ff.
schöpfung und Er
tung 470 ff.
und Materie 47
Ursprung des Ue
474 ff. Natur
Seele 476-480.
Richard (Bischof
Paris) V. 227.

ſeit dem Anbeginn der Schöpfung 200 f. — Verbindung zwiſchen Geiſt u. Körper 203 ff. 207. Zuſtand der Seele vor der Geburt 205 ff. Weſen der Seele 208. Entwickelung ihrer Fähigkeiten 209-215. ſeine Ideen von Gott 226-246. (über den Misbrauch der Abſtraction 232 f.). ob das Denken nothwendige Eigenſchaft der Geiſter ſey? 242 f. über die Stufenleiter in der Natur 247-253. — Beurtheilung ſeiner Meinungen 215-226. und 254-256.
Robertellus (Franz) VI. 284.
Rogatianus IV. 307.
Rohault (J.) VI. 590.
Römer IV. 3-68. Geſchichte ihrer Cultur 7-31. Stoiker in Rom 23. 38. 46 ff. Epikureer 23 27. Anſehen der Akademie 29. 37. Peripatetiker 40. Ausartung der Beredſamkeit und Philoſophie 42-45. Geiſt ihrer Philoſophie am Ende des 1ſten Jahrhund. 52. Verſchiedenheit der römiſchen Stoiker von den ältern 58-68.
Roſcelin V 183 ff.
Roſencreuzer VI. 308-312.
Rouſſeau (Joh. Jac.) VIII. 336-353. ſein Leben und Charakter 336-349. ſeine philoſophiſchen Meinungen 349-353. ſein Streit mit Hume VII. 374 ff.
Rouſſelin V. 183.
Ruggieri VI. 415. 422 f.

S.

Sabunde (Raymund de) ſ. Raymund.
Sadducäer IV. 104.
Salmurius VI. 468.
Salomon I. 184.
—— Maimon VIII 710.
Sanchez (Franc) VI. 475-480.
Sanchuniathon I. 55.
Sarpedon III. 298.
Saturninus III. 299. 307. 308.
—— der Gnoſtiker IV. 90.
Scandinavier I. 111-133. Beſtimmung dieſes Begrifs 114. Abſtammung 116. Re-

Nam

Religion
Aehnlich
mit der P
124. n
nordische
121. neu
Begriffe 1
ter und
124-126.
nie 127 f
nach dem
133.
Schamai IV
Schelling V
916. Tra
talphiloso
Naturphil
einander g
835. No
keit, eine h
philosophie
837. Haup
derselben 83
solute Vern
Vernunft a
differenz zu
Subjektivem
Objektivem
839. das W
Absoluten i
Identität 8
Subjekt und
haben nur eine
titative Differe
Uebergewicht de
jektivität — be
lose Natur; Ueb

Wirkung des Innern und Aeuſſern — Erregung, Erregbarkeit 872 ff. Das organiſche Leben iſt ein chemiſcher Proceß 875 f. Princip des Lebens 876. Die Lebenskraft iſt immateriell 878. — Kosmologiſche Phantaſien 880-885. Theorie des Lichts 886-901. beſonders 889. 899. 900. über das Princip der organiſchen Natur 901-910. in der unorganiſchen Natur müſſen ſchon alle Erklärungsgründe der Organiſation liegen 902. Nothwendigkeit einer präſtabilirten Harmonie zwiſchen beiden — eines höhern Princips, welches beide verbindet 903. Reſultat dieſer Unterſuchung 909. über die Kunſttriebe der Thiere u. ſ. w. 910 ff. Allgemeine Beurtheilung des Schellingſchen Syſtems 916.

Schierſchmid (Joh. Juſt.) VII. 102.

Schmauß (J. J.) VII. 318.

Scholaſtiker. — ſcholaſtiſche Philoſophie V. 101 - VI 93. Anfang d. ſcholaſtiſchen Philoſophie V. 136-142. Erſter Stoff derſelben 142. Bekanntſchaft der Europäer mit der arabiſchen Literatur 142 - 146 — Oeffentliche Disputationen V. 179 ff. Streit der Nominaliſten u. Realiſten — ſiehe Nominaliſten. — Mangelhafte Bekantſchaft mit den alten Philoſophen V. 233 ff. Bekantwerdung der ſämtlichen ariſtoteliſch. Schriften V. 243 - 253. Folgen davon 253. 290. Urſachen des fortdauernden Verfalls der Philoſophie V. 542 ff. Sinken des Anſehens d. Scholaſtik VI. 36 103 ff. vornehmſte Gegner VI. 254 ff. Fortdauer derſelben in Frankreich VI. 259. Herſtellung des reinern Peripateticismus daſelbſt IV. 260 272.

Scioppius (Gasp.) VI. 292.
Scipio Africanus IV. 23. 27.
Scotisten V. 499. 63[illegible]; VI. 12. 15. 22. f. 68 f. 74 f.
Scotus (Joh. Duns) [illegible] Duns Scotus.
Scotus (Joh.) Erigena V. 125 - 136. — [illegible] Erigena (Joh. Scotus).
Search (Edw.) VII 703-708.
Seneca (L. Ann.) IV 46.
Sepulveda VI. 272 ff.
Sextus Empirikus III 292. 298. 307. 308 448. Begrif, Prin cip und Zweck de skeptischen Kunst 310 ff. Mittel zu Zurückhaltung des Beifalls 313 ff. Kr tik einiger Wisse schaften 315 ff. d Logik 317 ff. d ältern Physik 31 402. Skepsis in A sehung des Begri von Göttern 32 326. des Begrifs d Causalität 326 33 des Begrifs von Ganzen und den Theilen 330 - 33

Smith (Adam) VII. 630. 639 - 645. ſeine Theorie der moraliſchen Empfindungen 639 ff. Theorie der Staatswirthſchaft 643 ff.
Sochäus (Antigonus) IV. 105.
Sokrates I. 209. 366-388. ſein Leben 370-373. Gang ſeiner philoſophiſchen Bildung 366-370. Unterrichtsmethode 374 f. Verdienſte um die Moral 377. Lehren von Gott 378-382. von der Seele 382-385. ſeine Anhänglichkeit an die Volksreligion 386-388.
Sokratiker I. 390 f.
Solon I. 174. 177. 182; III. 26.
Sophiſten I. 337-360. Urſprung der Sophiſtik 338 345. Lehren einzelner Sophiſten 345-360.
Sorbiere VI. 492.
Soſibius IV. 192.
Sperber IV. 354. VI. 302.
Speuſippus III. 261. 262 ff.
Sphärus IV. 193.
Spinoza VI. 725-748. Lebensgeſchichte 725-732. Hauptſätze ſeiner Philoſophie 735-748. Vergleichung des Spinozismus mit dem Syſtem des Xenophanes I. 288. mit dem Syſtem des Plotin IV. 422.
Steele (Rich.) VII. 602 ff.
Steinbarth VIII. 401.
Stewart (Dug.) VII. 714.
—— (Jam.) VII. 722.
Stiebritz VII. 302.
Stilpo von Megara I. 397. 399-402; III. 300; IV. 191.
Stoiker I. 447-472. — Begrif und Eintheilung der Philoſophie 451 f. Logik 453-458. Phyſik 458-465. Welt, Gott 458-463. Fatum 463. Seelen 464 f. Moral 466-472. Theorie des Begehrungsvermögens 466 ff. Grundſatz der Moral 468. Apathie 469. Begriff des Weiſen und Thoren 469 ff. Begierden, Leidenſchaften 471 f. — Streit mit den Akade-

demikern III.
Eigenthümlichk
des spätern St
mus IV. 58 -
Stoiker in Al
drien IV. 191.
15ten Jahrh VI.
292. — — vgl.
die Lehren der
ker III. 328. 331.
378. 413. 437.
Strato von Lamps
III. 255 ff. 363.
IV. 191.
Sträbler VII. 25.
Suarez (Franz)
37-86. — Objekt
Metaphysik 38 -
Eintheilung und
tzen derselben 4
Begriff des Din
44 ff Verhält
des Dinges zu
Differenzen 46
Beschaffenheiten
Dinge 49 f. ober
Princip der Erkent
51. Möglichkeit
Mehrheit der Ac
denzen 52 ff. Le
von den Universali
54 ff. Unterschie
der Dinge 56 ff. Pr
dicate des Dinges.
Wahrheit, Güte 58
Begriff der Ursac
61. Materie 62 f
Form 64. Lehre vo

Thales I. 182. 190-199. 207; II. 557. Lebensumſtände I 192. Lehre von dem Grundſtoffe aller Dinge I. 191. Weltſeele 193 f. Angeblicher Theismus 195 f. aſtronom. Kentniſſe 197 f.
Themiſtius II. 284. 287.
Theodas III. 298. 307.
Theodorich IV. 508.
Theodorus Boryſthenites I. 421. III. 322. IV. 191. 194.
Theodor von Byzanz I. 357.
Theodorus Gaza VI. 143. 232.
Theodoſius III. 297.
Theodotus IV. 77.
Theophraſtus III. 248-252. 269.
Theophraſtus (Phil. Aur.) Paracelſus Bombaſtus von Hohenheim VI. 293-299.
Theoſophen VI. 293-315.
Therapeuten IV. 106. 110.
Thomas von Aquino V. 261. 389-452. ſein Leben 389 ff. Begriffe von Materie, Form, Subſtanz, Accidens, Subjekt 392 ff. Entſtehen, Vergehen 395 ff. Begriff des Dinges 398 f. der Wahrheit 399 f. Weſen der zuſammengeſetzten Subſtanzen u. Prinzip der Individuation 400 - 404. Rationale Theologie 404-445. Daſeyn Gottes 404 ff. Eigenſchaften Gottes 406-408. Identität des Seyns und Weſens in Gott 411 ff. Unanwendbarkeit eines Gattungsbegrifs auf Gott 413 f. Schöpfung der Welt 428-436. Beſtimmung der Geſchöpfe 437-440. Vorſehung 440-445. Natur der endlichen denkenden Subſtanzen 445 ff. Verbindung der Seele mit dem Körper 448 ff. — Begriffe des Allgemeinen und Beſondern 451 f. Unterſchied des Subjects u. Verhältniſſes 599.
Thomas von Straßburg V. 687 - 698. Begriff der Einheit 687 f. Natur der Zahl 688 f. Arten der Zuſammenſetzung 689 f. Relation 690 f.

Namen-Re

Grade der Inte
691 f. Einfa
Gottes 693 ff.
Thomasius (Chri
VI. 1021-1023.
bensgeschichte
ff. — Zweck der
lehrsamkeit 102
Charakter seiner
losophie und Ver
ste 1030 1038.
nunftlehre 103
Denken 1039. W
heit, Irthum 104
Sittenlehre 1
1057. Gutes
Böses 1043. hö
Glückseligkeit 10
vernünftige Liebe,
Princip aller Mo
lität 1044 ff. Af
ten und daraus e
springende Laste
1048 ff. Menschk
kentniß 1053. Mit
zur Dämpfung
Leidenschaften 10
Naturrecht 105
1063.
Thomasius (Jacob) V
875. 1007.
Thomisten V. 39
VI. 12. 15. 20 f. 2
ff. 58. 69. 74.
84 f.
Thophail (Abubeke
Ebn) V. 58-65.

V.

Valesius VI. 621.
Valla (Laurentius) VI. 143. 254 f.
Vanini (Jul. Cäs.) VI. 406 - 415.
Varro IV. 27. 36.
Vatinius IV. 36.
de Vattel VIII. 359.
Vavassor VI. 595.
le Vayer (Fr. de la Mothe) VI. 487 - 491.
Vellejus IV. 36.
Venetus (Gr. Georg) VI. 194 - 197.
Vincent von Beauvais (Bellovacensis) V. 279 - 283.
Virgil IV. 44.
Vives (Joh. Ludov.) VI. 258 f.
Voetius VI. 588.
Voltaire VIII. 329-336.

W.

Walch (J. G.) VII. 28. 211 ff.
Walid V. 32.
Walter Burleigh s. Burleigh.
Walther von Mortagne V. 232.
Watts (Is.) VII. 708 f.
Weigel (Erhard) VI. 376.
Weigel (Valentin) VI. 302.
Whiston VII. 348.
Wier (Joh.) VI. 201.
Wilhelm von Auvergne (Arvernus) V. 266-279. Begriff der Wahrheit 267. Zeit und Ewigkeit 267 f. Einzigkeit des Weltalls 269. Existenz geistiger Wesen 269. Unmöglichkeit des leeren Raums 270. Gründe gegen die Ewigkeit der Welt 271 f. gegen den Fatalismus 272. Weltschöpfung 273. Vorsehung 273 ff. Eigenschaften Gottes 275 f. Immaterialität der Seele 277. Unsterblichkeit 277 ff.
Wilhelm von Champeaux (a Campellis) V. 185 - 188. 194.
—— von Conches V. 226 f.
—— Durand. s. Durand.
—— Occam. s. Occam.
—— von Soissons V. 232.
Winkler (J. H.) VII. 106. 108.
Wirwars (H.) VI. 752.

Wolf (Christian) VII. 14 100. Lebensgeschichte 14-29. Verdienste: Bestimmung der Encyklopädie der philosophischen Disciplinen 29 ff. Verbesserung der Methode in der Philosophie 32 ff. Erfindung einer deutschen philosophischen Kunstsprache 34. — Definition der Philosophie 37. Logik 37-39. Metaphysik 40-65. metaphysische Grundsätze 40. ontologische Prädicate 40 ff. Psychologie: obere und untere Seelenvermögen 43. Grund der Sensationen 44. Verhältniß derselben zu den Bildern der Phantasie 45. Ideen association. Schlaf, Träume 45 f. Gedächtniß, Aufmerksamkeit 46. Abstractionsvermögen 47 a. Verstand, Erkentniß 47 a. Scharfsinn, Tiefsinn 47 a. Witz 48 a. Vernunft 48 a f. Vergnügen 49 a f. Begehrungsvermö-

Allmacht Gottes 51 b. Zweck der Welt 51 b f. Weisheit Gottes 52 b f. Güte 53 b. Vorſehung, Erhaltung der Welt 54 b f. Beweis des Daſeyns Gottes a priori 55 b ff. — Kosmologie 59 b - 65. Welt, bedingte Nothwendigkeit der Veränderungen in derſelben 59 b ff. Körper 61 b. Kraft der Trägheit 61 b. Princip der Thätigkeit 62 b. Elemente der Körper 63 b. Grundkraft, abgeleitete Kraft 64 b f. Bewegungsgeſetze 65. Praktiſche Philoſophie 65-100. allgemeine 65-68. Princip der Sittlichkeit 69-76. Gewiſſen 77-81. höchſtes Gut 81. Kentniß der Gemüther 82. beſondre praktiſche Philoſophie 82. Naturrecht 83 f. Politik 85-100. beſte Regierungsform 89. bürgerliche Geſetze 91. gegenſeitige Rechte der Obrigkeiten und Unterthanen 92 f. Verbrechen der beleidigten Majeſtät 94. Haushaltung des Regenten 96 f. Beförderung des Reichthums des Staats 96-100.
Wollaſton (W.) VII. 630.

X.

Xenocrates II. 303. 304. 306. III. 261. 263 f. 403.
Xenophanes I. 282-292. III. 300. 335. Lebensumſtände I. 282. Pantheismus 283 ff. Wahrheit und Schein 285 ff. ſeine Verachtung der Volksreligion 290. phyſiſche und aſtronomiſche Vorſtellungen 291 f. — Fehler ſeines Syſtems 287 f. Vergleichung deſſelben mit dem Spinozismus 288 f. — Argumentation des Ariſtoteles gegen ihn II. 414.
Xenophon I. 385 f.

Z.

Zaberella VI. 284
Zacharias IV. 150.
Zadecki IV. 405.
Zeno von Citium I. 447-472. Lebensumstände 449 f. siehe Stoiker.
— von Elea I. 300-307.
Zerdascht s. Zoroaster.

Register

über die angeführten Schriftsteller.

Die römische Zahl zeigt den Band, die deutsche die Seite an.

A.

Abälard (P.) V. 176.
Abbt (Joh. Heinr.) VIII. 370.
Abraham de Balmis V. 7.
M. Abraham Cohen Irira IV. 152.
Abu Dschafar Ebn Tophail V. 7.
Abulfaragius (G.) V. 7. 8.
Acciajolus (Donatus) VI. 100.
Adami (Joh.) VI. 266.
Adams (Wilh.) VII. 335.
Adelgerus V. 175.
Adelung I. 9
Adrast von Aphrodisias III. 283.
Aegidius Colonna V. 286. 481 f. 487.
Aenesidemus III. 286. 304. VIII. 707.
Aeschines I. 362.
Agatopists Cromaziano I. 9; VI. 271.
Agricola (Rud.) VI. 105.

Agrippa von Nettesheim V. 287. VI. 201. 203. 204 f.
Akibha IV. 149.
Alanus von Ryſſel (ab Inſulis) V. 178.
Albertus Magnus V. 284 f. 302. 318.
Albinus II. 6.
Alcinous IV. 176. 256; II. 6
Alcuinus (Flaccus) V. 101.
d'Alembert VIII. 6. 7.
Alethophilus VII. 148.
Alexander Aegeus II. 283. 287.
—— Aphrodiſienſis I. 206. 219. II. 283. 286 f.
—— von Hales V. 178. 265.
—— Polyhiſtor. I. 230.
Alfarabi V. 46.
Al Gazel V. 57.
Algérus V. 175.
Alkendius (Jac.) V. 5.
Alphonſus (Pet.) V. 103.
Ambroſius I. 83.
Ambroſius Leo von Nola V. 7.
Amiot I. 104.
Ammon I. 44.
Ammonius Hermeä I. 229. II. 284. 290.
Anaxagoras I. 187.
Anaximander I. 187.

Archangelus de Burgonovo IV. 154.
Archytas I. 224. 228. 248.
d'Argens VI. 431. 667.
—— VIII. 6.
Aristo II. 283.
Aristobulus IV. 141.
Aristokles III. 300.
Aristokles Messenius II. 303.
Aristoteles I. 6. 186. 214. 219. 225. 229. 278. 315. 398; II. 5. 276-281. 304. 306. 315-354. 377. 437. 554. III. 169.
Aristoteles II. 263. 312.
Aristoxenus I. 231.
Armegandus Blasius V. 7.
Arnaud II. 13; VI. 526. 666.
Arnkiel I. 111.
Arnold VI. 303.
Arpe (P. Fr.) VI. 271.
Arrian I. 83. 403. IV. 49.
Asklepius von Tralles II. 283.
Aspasius II. 283. 289.
Assemann (Jos. Sim.) V. 8.
Astrüc VIII. 6.
Athenagoras I. 162; IV. 179.
Athenäus I. 7.
Athenodor von Tarsus II. 283.
Auffschläger I. 364.
Augustinus IV. 180. 479. 488. 497. 503.
—— Niphus VI. 108.
Ausonius I. 168.
Averrhoes V. 6. 58. 72. 75.
Avicenna V. 6. 55.

B.

Baco (Roger) V. 288. VII. 91.
—— (Franz) von Verulam II. 372; VI. 269. 318. 495. 498 f. 500 f.
Bagolinus (Hier.) II. 287.
Baillet VI. 531.
Bailly II. 514; VI. 857.
Balmis (Abrah. de) V. 7.
Baltus IV. 181.
Bandini (A. M.) VI. 100.
Banier I. 144.
Barbarus (Hermolaus) VI. 100.
Barbeyrac IV. 181. VI. 530.
Barbierius (Jos. Mar.) VII. 152.
Bardili I. 227; VIII. 828.

Barthelemy I. 16
Barthius (Casp.
224.
Bartholinus I. 11
Bartholdy VI. 27
Basedow (Joh. Ber
VIII. 427. 450.
Basnage I. 43; IV.
VI. 785. 855.
Basthol m IV. 71.
Bathurst VI. 679.
Batteux I. 188. 2
265. 412. 425. II.
VIII. 8.
Baudin VI. 854.
Bauer (G. Lor.) V.
Baumeister VI. 100
VII. 106.
Baumgarten (Alexand
Gottl.) VII. 9. 297
Bayle I. 7; VI. 622
772 ff. 779. 785 ff.
Beattie (Jam.) VII.
334. 336.
Beauſobre (Iſ.) IV.
9. 181.
Beck II. 15. VIII. 714.
Beckher (W. H.) VI.
768.
Beckmann (Nic.) VI.
719.
Beda Venerabilis V.
101. 121. 216.
Beguelin VI. 856
Bekker (Balthaſ.) VI.
530. 762.
Benevieni VI. 186.
Bentley I. 226.

Bonaventura V. 286. 366. 381.
Bonnet (Charles VIII. 5. 6.
Bontekoe (Corn.) VI. 754.
Born (Fr. Gottlob) VIII. 700.
Borrichius (Ol.) VI 91.
du Bos VIII. 8.
Boscovich VI. 856.
Boubier IV. 112.
Boulainvilliers VI. 532.
Braun (J. C.) VI. 667.
Bremer (Joh. Gottfr.) VII. 342.
Brendenburg (J.) VI. 532.
Briegleb (J. C.) IV. Zuſ. S. 2. VIII. 368.
Brucker I. 8. 10. 257. II. 13. III. 258. 287; IV. 101.
Brugerinus Campegius (Joh.) V. 7.
Brummeo (Jac.) IV. Zuſ. S. 3.
Bruno (Jord.) VI. 266 ff. 380. 398. 403 ff.
la Brüyere VI. 431.
Bryant (Jac.) I. 144. VII. 563.
Buchner (Gottfr.) IV. Zuſ. S. 3.
Buddeus (J. Fr.) I. 445; III. 258; IV. 71. VII. 7. 164.
Bugerel VI. 610.
Buhle (J. G.) I. 279. 280; II. 280. 293. 320. 321. 326. 341; III. 166. V. 10 253.
Bülfinger, ſ. Bilfinger.
Buonafede ſ. Agatopiſto Cromaziano.
Burana (J. Fr.) V. 7.
Burgonovo (Archang. de) IV. 154.
Buridan (Joh.) V. 288.
de Bütigny I. 446; IV. 441; VI. 710.
Burlamaqui VIII. 8.
Burleigh (Walter) V. 288. 669.
Büſching I. 10; IV. 72.

C.

Caballus (Franc.) II. 354.
Cajetanus V. 482.
Camariota (Matth.) VI. 96.
Camerarius VI. 529.
Campanella (Thom.) VI. 266. 332.
Campbell (G.) VII. 335.
Campegius (Joh. Brugerinus) V. 7.
le Camus II. 291: VI. 854.
de Canaye I. 188.
Cardanus (Hieron.) VI. 266. 369.
Carmichael VI. 530.

Carpentarius (Jac.
291. VI. 264
Carpzov (J. B.)
Zuf. S. 3.
Carteſius VI. 523.
537.
Caſalpinus (Andr.)
318. 416. 423.
Cäſar (K. A.) II.
VI. 532. VIII.
Cäſar (Julius) I.
Caſiri (Mich.) V.
Caſſel (J. P.) I.
Caſſiodor IV. 510.
Caſtillon (J.) VII.
de Caſtillon (M.
VIII. 5.
Cavallus (Hugo)
287.
Cave V. 259.
Caylus I. 364.
Cebes I 361.
Ceillier IV. 181.
Chalcidius II. 7.
Chares aus Paros II
231.
Charpentier I. 363.
Charron (P.) VI. 268
437.
Chauffepié VI. 787.
Chaumeix VIII. 7.
Cheſterfield VII. 337.
Chriſt VI. 370.
Chryſippus I. 451.
Chryſoſtemus (Joh.)
IV. 180.
Cicero (M. T.) I 193.
194. 209. 270. 424.

Crevier V. 103.
Cronsatz (J. P. de) VII. 8. 222. 258. 266.
la Croze I. 843 VI. 376.
Crusius (Chr. Aug.) VII. 10.
Ctesias I. 57. 85.
Cudworth I. 8. II. 9. VI. 795. 819.
Cumberland I. 51.
Curtius V. 482.
Curtius (M. C.) III. 280.
Cyprian (C. Sal.) VI. 270.
Cyrill von Alexandria IV. 180.
Cyrill von Jerusalem IV. 180.

D.

Dacier II. 10.
Damascius I. 162. II. 285.
Damian (Pet.) V. 102.
Dammann II. 14.
Dante Alighieri VI. 124.
Daries (Joach. Ge.) VII. 10.
Decius I. 43.
Declaustre (Andr.) VI. 855.
Dellbrück II. 270.
Demetrius Phalereus III. 254.
Demokritus I. 278.
Derham VI. 1005.
Derling (Chr. Gottfr.) V. 179.
Deslandes I. 10.
Detharding IV. 71.
Dexippus II. 284.
Dicäarch I. 230.
Diderot I. 447. IV. 5 VIII. 7.
Diekmann VI. 464.
von Diez VI. 533.
Diodor I. 15. 231.
Diogenes von Apollo nia I. 221.
—— Laertius I. 7. 230 424
—— von Sinope I. 40
Dionysius, der Are pagit V. 102. 12
de la Dirmerie VI. 27
Döderlein (C. A.) 461.
Dodwell (H.) I. 53. 23
Dohm (C. W.) VIII.
Dominicus von Fla dern VI. 14.
Donatus Acciajolus V 100.
Dornedden I. 25.
Dow (Alex.) I. 84.
Drusius IV. 71.
Duns Scotus V. 28 500. 502.
Durand (Wilh.) 287.
—— VI. 271.
Dusch IV. Zus. S. 2

E.

Eberbeck VII. 341.
Eberhard I. 10. 265. 363. II. 13. VIII. 370. 395 401. 403
Eberstein (W. L. G. v. VI. 857. VIII. 37
Eckard (Fr. Sim.) IV. 73.
Edda (isländische) I. 112. 120.
Edwards (Edw.) I. 364
Eginhart V. 102.
Eichhorn I. 43; IV. 70 V. 7 8. 104.
Eisenmenger IV. 71.
Elmazin (Ge.) V. 7.
Empedokles I. 277 308
l'Enfant VI. 525.
Engel II. 11.
Ennius I. 412.
Epicharmus I. 228.
Epiktetus I. 445.
Epikurus I. 424.
Erigena (Joh. Scotus V. 101.
Ernesti (J. Aug.) VII 9.
Erxleben VII. 340.
Eschenbach (J. Chr.) II 349. III. 332.
Eschenburg VII. 341
Eudemus I. 198.
—— von Rhodus II 283.
Euhemerus I. 412.
Eunapius IV. 177.

Fordyce (Dav.) VII. 339
de la Forge VI. 523 530
Forkert (Joh. Gabr.) VIII. 4.
Formey I. 10. IV. 177.
Förſter (J. Chr.) VII. 9.
Fortlage I. 168.
Foſter (Jam.) VII. 639.
Foucher I. 62. 412. VI. 492.
Fourmont (d. Aeltere) I. 412.
Fraguier I. 363. II 15.
Franciſcus de Mayronis V. 287.
—— à Pitigianis V. 287.
Freitag (F. K.) IV. 178.
Freret I 232.
Frickius (J. G.) I. 113.
Friedrich II. König von Preuſſen VI. 460.
Friſi VI. 856.
Froben (G. N.) VII. 108.
Fülleborn I. 7. 10. 277. 279. 280. II. 114. 279. 294 377; IV. 182. VI. 267. 270. 271. 1024; VII. 13. VIII. 370.

G.

Gaillard VI. 531.
Gale (Theoph.) VI. 788
—— (Thom.) I. 224.
Galenus I. 319. 333. II. 284. IV. 176. 293.
Garnier II. 13.
Garve I. 446. IV. 5. VII. 339. 342. 344.
Gaſſendi I. 392. 424. II. 293. 372. VI. 307. 525. 608. 619.
Gatterer I. 16. 17. 38. 105.
Gaubil I. 104. 105.
Gaudentius (Paganinus) IV. 5. und Zuſätze S. 4. VI. 423.
Gaunilo V. 102.
Gaza (Theodorus) VI. 232.
Geddes (James) II. 9.
Gedike I. 7; II. 5.
Geiger VIII. 9.
Gellius (Aulus) I. 209.
Gemiſtus (Georg Plethо VI. 97. 139 141.
Gennadius (Ge. Scholarius) VI. 234.
Gentillet (Vinc.) VI. 460.
Georgii (Aug. Ant.) I. 84.
Georgius Aneponymus II. 286.
—— Gemiſtus Plethо VI. 97. 139. 141.
—— Scholarius Gennadius VI. 234.
—— von Trapezunt VI. 233.
—— Venetus VI. 195. 196.
Gerard (Alex.) VII. 341.
Gerbert V. 102.

Gerſan (Levi) V. 7.
Gervaiſe IV. 178. V. 179.
Geßner (Conr.) II. 293.
—— (J. Matth.) I. 280. 365.
Geulincx (Arn.) VI. 754.
Gibbon IV. 58.
Gilbert de la Porrée. V. 177.
Gladwin I. 86.
Glaſey (Ad. Fr.) VII. 7.
St. Glain VI. 526.
Glandorf I. 168. 225.
Glanwill (Joſ.) VI. 607
Glöckner (C. G.) IV. 182.
Goeß (G. F. D.) I. 5.
Goguet I. 53.
Gordon VII. 341.
Gottleber II. 15.
Gottſched VI. 850. VII. 13. 107.
Götze (Joh. Aug. Ephr.) VIII. 5.
Goulſton II. 280.
Gräffe I. 368. 393. II. 12.
Graham (Catherine Macauley.) VII. 340
le Grand (Ant.) VI. 530.
la Grange VIII. 5.
Gräter I. 113.
Graveſande (W.) VI. 855.

Heeren I. 16; IV. 104.
Hegel. VIII. 917.
Hegeſias I. 422.
Heilige Bücher — der Perſer I. 61. 64-71. der Hindoſtaner I. 84. 87-91. der Sineſen I. 105.
Heineccius VII. 107.
Heinius I. 188.
Heinrich von Gent (Gandavienſis) V. 286.
Heinſius (Dan.) II. 289. VI. 527.
Heinze II. 5.
Helvetius (Cl. Adr.) VIII. 4. 5.
Helyot IV. 112.
Henke II. 13.
von Hennings I. 63. 87.
Hennings (J. Chr.) VIII. 370.
Henrici (G.) VII. 344.
Heraklides Pontikus I. 230; III. 169. 254.
Heraklitus I. 277.
Herbelot V. 9.
Herder IV. 12; VI. 533.
Herdtrich I. 103.
Hermes Trismegiſtus I. 15.
Hermias I. 260; II. 7; IV. 179.
Herminus II. 283.
Hermippus I. 230.
Hermolaus Barbarus VI. 100.
Herodotus I. 15.
Herrmann (M. G.) I. 143.
Hertius VI. 530.
Herväus Natalis V. 287.
Heſiodus I. 142.
Heumann (C. A.) I. 7. V. 103. VI. 270. 855. 857. VII. 209.
Heydenreich (K. H.) I. 9. VI. 271. 523; 534. VIII. 868.
Heyne (Chr. Gottl.) I. 15. 143. 169. 189. 280.; IV. 200.
Hieronymus I. 230.
Hildebertus de Lavardin V. 102.
Hill (J.) IV. 55.
Hiller (J. F.) II. 14.
Hippobotus III. 299.
Hiquäus (A.) V. 287.
Hirnhaym VI. 486.
Hißmann (Mich.) I. 75 II. 78; VI. 857; VIII. 368.
Hobbiſch. V. 37.
Hobbes (Thom.) VI. 524. 677.
Hofmann (Fr. Ad.) VII. 148.
—— (Joh. Fr.) IV. Zuſ. S. 3.
Hogarth (Will.) VII. 342.
Hohenheim (Theophr. Paracel. von) VI. 265. 299.

Holberg (L.) IV. 71.
Holwell I. 84.
Holland VIII. 5
Hollbach (Baron von) VIII. 5.
Hollmann (S. Chr.) VII. 8.
Home (H.) VII 339.
Homer I. 142.
Honain Ebn Isaak V 37.
Honorius von Autú (Augustadinensis) V. 216. 218.
Horapollo I. 15.
Horn II. 349.
Horsley VI. 848.
Hörstel (Ludw.) II. 14
Hosse (F W.) VI. 75
Hottinger (J. H.) V.
Huetius (Pet Dan.) 8. VI 521. 594-597
Hufeland VI. 725.
Hugo Cavallus V. 287
Hugo von Rouen (Rhotomagensis) V. 177
— von St. Victo V. 177. 214.
Hume (Dav.) VII. 333 366 ff.
Hurd (Rich.) VII. 33
Hutcheson (F.) VII. 338 60.
Hüttner II. 12.
Hyde (Thom.) I. 61.

J

Jablonsky I 16.
Jackson I. 232.

Josephus (Flavius) I. 43. IV. 69.
Irhoyen II. 15.
Irira (Abrah. Cohen) IV. 152.
Isaak Ben Abraham IV. 148.
—— Ebn Honain V. 87.
Isidorus Hispalensis V. 101. 120.
Ith I. 85.
Julianus Apostata I. 406. IV. 177.
Junctetes Ceus II. 283.
Julius Cäsar I. 111.
Juonetta (Prosper) I. 103.
Jurieux VI. 774.
Justinus Martyr. IV. 179. 270. 273. 281.

K.

Kahle (J. M.) VI. 491.
—— (E. M.) VI. 856; VIII. 9.
Kamm (J. A.) I. 364.
Kant I. 14. 381. 401. II. 475. VIII. 388. 667. 698. 700 701.
Kästner (Abr. Gotth.) VI. 857.
Keil (E. A. G.) IV. 182.
Kiesewetter VIII. 370.
Kindervater II. 544. IV. 5. VI. 270.
Kirchenväter IV. 180.
Kircher (Athan.) I. 16.
Kleanthes I. 445.
Klearch I. 230.
Klein VI. 857.
Kleuker I. 63. 86. II. 5. IV. 90. 143. VI. 529.
Klügel (G. Sim.) VII. 336.
Köcher (Herm. Fr.) IV. 70.
Köhler II. 5; VI. 850. 851.
König VIII. 701.
Köppen (Fr.) VIII. 917.
Koran V. 5.
Kuenneth (Joh. Theod.) V. 178.
Kufaeler VI. 752.
Kunhardt VIII. 701.

L.

Lactantius I. 196. 328.
Lambert (J. H.) VIII. 421. Lamprecht VI. 856
Lamy VI. 532.
Lange (Joach.) II. 526. VII. 6.
— (Joh. Joach.) IV. 111.
Laukhardt (Fr. Chr.) VI 270.
Launoy (J.) V. 103.
Laurentius Valla VI. 101
Lav (Th. C.) VI. 753.
Leboeuf V. 235.
Leechmann (P. Amhr.) VI. 709.

Leibnitz VI. 626. 876-
886. 990.
Lenz I. 65.
Leo Africanus (Joh.)
V. 8.
Leo (Ambros. Nolanus)
V. 7.
—— Magentenus II.
283.
Lessing II. 280.
Levi Gerson V. 7.
Lilie (E. G.) II. 14.
Lilienthal (Mich.) VI
768.
Lipsius (Justus) I. 445
IV. Zus. S. 2; VI
264. 291.
Locke (J.) VI. 851.
Lodemann I. 9.
Longobard I. 103.
Lorja IV. 152.
Lossius (J. C.) VII
370. 451.
Lotter (J. G.) IV. Zu
S. 3. VI. 270.
Loydius (Guil I. 23
Lucanus (M. Ann.) I
36.
Lucianus I. 403. 40
IV. 174. 251.
Lucus II. 283.
Lucretius I. 424.
3. Zus. S. 1.
Ludovici (K. G.)
856. VII. 12.
Ludovicus (C. Gün
IV. Zus. S. 3.
—— (J. P.) V. 9.

Marſilius von Inghen. V. 289.
Martin I. 111.
Maſcov VI. 530.
Maſſieu II. 15.
Maſſon VI. 785.
Maſudi I. 70.
Mauerop II. 10.
Maupertuis VIII. 7.
Mauritius a Portu V. 287.
Maximus II. 283.
Maximus Tyrius IV. 176.
Mayronis (Franz de) V. 287.
Megaſthenes I. 83.
Meibom II 349.
Meier (G. Fr.) VII. 9. 290. 299.
Meiners I. 10. 15. 17. 41. 62. 104. 165. 226. 364. 425. 445. 446. II. 13. 14.; IV. 5. 6. (vergl. Berichtigungen S. 3.) 28. 69. 153. 177. 181. 437. V. 103. 179 VI. 102. 803. VIII. 370.
Melanchthon (Phil.) VI. 263. 264.
Mendelsſohn (Moſes) II. 15; VI. 533. VIII. 388.
Menke (C.) VI. 855.
Mercier VI. 531.
de la Mettrie VIII. 6.
Meurſius I. 169.
Meyer (Ludw.) VI. 529.
Michael von Epheſus II. 288. 289.
Michael Pſellus II. 286. 289.
Michaelis (J. Dav.) I. 43; IV. 71. 72. 91.
Middleton IV. 5. Zuſ. S. 2.
Mignot I. 53. 96.
Miraband VIII. 4.
Mirandula (Joh. Picus von) VI. 101.
Mirandula (Joh Franz. Picus von) VI. 102.
Mitreiſtedt IV. 5.
Mocenicus (Phil) VI. 318.
Moderatus I. 231. 252.
Montaigne (Mich.) VI. 268. 429. f.
Montesquieu VIII. 8.
Montfaucon IV. 112.
Montucla II. 514.
More (H.) VI. 828. ff.
Morell (Thom.) VI. 852.
Morgenſtern II. 12. 227.
Morhof I. 7.
Moritz (K. P.) IV. 143; VII. 336.
Moſes Maimonides V. 88.
Moſes Mendelsſohn II. 15; VI. 533; VIII. 388.

Mosheim I. 8. II.
IV. 182. VI. 7
819.
de la Mothe le Va
III. 260. VI. 48
Müller (J. Ph.)
526.
—— (M. W.) I
Muretus II. 349.

N.

Nagel (J. A.
V. 9.
Nast II. 13; III.
Naude (Gabr.)
102.
de la Nauze I. 23
143.
Neanthes I. 230.
Nearchus I. 83.
Nemesius II. 575
Newton (Is.) V
874
Nicephorus Blem
II. 286.
Niceron VI. 424
Nicolaus Cusan
101.
—— von Dan
II. 283.
Nicole VI. 474.
Niecamp I. 84.
Niethammer VI
Nieuwentydt VI.
Nikomachus I.
252.

Geschichte der Philosophie.

Erster Theil.

Vorerinnerungen.

§. 1-7 — — S. 1-10

Erster Abschnitt.

Ueber den Ursprung der Philoso-
phie. §. 8-10 — 11-14

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Aegyp-
tier §. 11-23. — 15-42
11, 12 Ueber die frühe Kultur
der Aegyptier — 17-21
13 Regeln zur Beurtheilung ihrer
Religion und Philosophie 22-23
Ihre Objektenschrift — 23-26
14 Ihre Religion — 26-36
15-20 Ihre Religion — 36-38
21 Seelenwanderung §. 22.

§. 22 Priesterkaste
23 Angeblich vo
fichten

Dritte

Ueber die Philos
§. 24-28.
24 Epochen
25-27 Religio
28 Lehre von d

Vier

Ueber die Philos
§. 29-31
29 Wohnort-Ur
30 Religion
31 Kosmogonie

Fünf

Ueber die Phil
dáer §. 32
32 Sternkennt
33 Berosus

Sech

Ueber die Phi
§. 34-40
34 Aelteste R
35 Zoroaster
36-39 Zoroa
Ursprunge d
Geisterreiche
40 Bemerkun

Inhalt.

Siebenter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Hindostaner §. 41-47 — S. 88-102
§. 41-45 Aufnahme fremder Religionsbegriffe — 91-99
46 Eigenthümliche Religion 99-101
47 Buddha Reformator 101-102

Achter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Sineſen §. 48-50 — — 103-110
48 Volksreligion — 106-107
49 Confucius — 108-109
50 Geringe Fortschritte der Cultur 110

Neunter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Celten und Skandinavier §. 51-62 111-133
51 Welche Völker dazu gehören 113-114
52 Unvollkommenheit der Nachrichten von ihnen — 114-115
53-54 Abstammung des Volks und ihrer Religion — 116-118
55-56 Sagen — ihre Entstehung und Beurtheilung 119-121
57-59 Religionsbegriffe in verſchiedenen Zeiten — 121-126
60 Kosmogonie — 127-129
61-62 Lehren vom Zustande nach dem Tode — 130-133

Zehnter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Griechen §. 63-482 — 134-Th. III. Ende.
63-66 Vorerinnerungen über Cultur der Griechen und Epochen ihrer Philosophie — 134-141

Erste Epoche der
losophie. M
pheme §. 67-
§. 67-72 Ueber di
Beurtheilung der
73-76 Homerisc
77 Hesiodische G
78 Orphische M
79 Mysterien
80 Meynungen
lischen Seele
Praktische Erfahr
Gnomiker und
ber der Griech
81 82 Entstehu
83-85 Gesetzge
86 87 Sieben
ker —

Zweite Epoche
Philosophie.
Meynungen de
mophysiker §.
88 Bildung der
89 Thales —
sophie —
93-96 Verfei
durch seine N
97-99 Anaxago
mophysik
108 Psychologis
ben —
101 Seine Schü

Dritte Epoche
Philosophie. G
thagoreischen S
113 —

Ortloff (J. A.) IV. Zus. S. 3. VIII. 369.
Oswald (Jam.) VII. 334.
Otto VI. 530.

P.

Paalzow (Chr. Ludw.) VI. 526.
Pactus (Jul.) II. 278.
Paganinus Gaudentius IV. 5. Zus. S. 4. VI. 423.
Palladius I. 83.
Palmer (F.) VII. 559.
Panätius I. 451.
Paracelsus (Theophr.) von Hohenheim VI. 265 299.
Parker (Sam.) VI. 423.
Parmenides I. 277.
Pascal VI. 474. 529.
Paschius II. 349.
Pasikrates II. 283.
de Pastoret IV. 73.
Patricius (Fr.) I. 61; II. 291. VI. 102. 264. 279 f. 284.
Paul Venetus VI. 100.
Paullinus a sancto Bartholomaeo I. 86.
Paulus I. 143.
de Pauw I. 16. 104. 169.
Pazmann (P.) VI. 376.
Pellontier (Sim.) I. 111.
Pemberton (H.) VI. 856.
Pereira (Gomez) VI. 558.
Peringer (Gust.) V. 9.
Perrault VI 474.
Peter d'Ailly VI. 5. 8.
Petermann (A.) VI. 531.
Petitus (Sam.) I. 169.
Petrarca (Fr.) VI. 124.
Petrus Alphonsus 103.
—— Hispanus II. 286.
—— Lombardus V. 177.
Pfingsten (Joh. Herm.) VI. 269
Phanias II. 283.
Pherecydes I. 187. 204.
Philelphus (Fr.) VI. 100. 131.
Philippus von Opus II. 36.
Phillipson VI. 534.
Philo I. 43; IV. 69. 132. 134.
—— von Byblus I. 31.
Philoponus (Joh.) II. 283. 285. 286. 288. IV. 453. VI. 284.
Philostratus III. 287. IV. 176.
Photius III. 287.
Pharnutus I. 445.
Piccart II. 349.

Picus von Mirand
(Joh.) VI. 101.
— — — (
Fr.) VI. 102.
Pistorius (Herm.
dr.) VII. 332.
— (Joh. IV.
154.
Plato I. 209. 214.
300. 319. 348.
II. 3-5. 35
233-235.
Plattner (Ernst) I.
VII 333. VIII.
Plessing I. 16. 3
II. 11. 14.
Plethon Ge. Gemi
VI. 97.
Plinius I. 201.
Plotinus IV 176.
Ploucquet (Gott
VII. 11. 328.
Plutarchus I 7. 15
201. 209. 231.
314. 319. 351.
402. 423. 424.
465; III. 265.
4. 36. 175. 223.
Pockels VI. 266.
Pococke (Edw.) V.
Poiret (Pet.) VI.
Poley (Engelh.)
852.
Policianus (Angel
100.
Pomponatius (P
VI. 100.
Poncius (Joh.) V.

Raymund (Lullius) V. 887. 552.
— von Sabunda VI. 27.
de Real VIII 9.
Reche (J. Wilh.) IV. 68.
Regis (P. Silvoin.) VI. 531.
Rehberg VIII. 363.
Reichard I. 84. VIII. 4.
Reid (Thom.) VII. 334.
Reimarus (H. S.) VIII. 417. 420.
Reinmann (J. F.) VI. 423.
Reinbel VII. 108.
Reinhard (C.) IV 198.
Reinhold I. 5; VII. 333; VIII. 371. 701. 705. 707. 834.
Reiske V. 9
Renaudot (Euſ.) V. 9.
Reſenius I. 112.
Reſewitz (J. Gabr.) VII. 834.
Reuchlin IV. 153; VI. 192.
Reuſch (J. P.) VII. 107.
Reuß (Jer. Dav.) VII. 344.
Rhazes V. 75.
Riccius (P.) IV. 153.
Richard von Middleton (de media villa) V. 286.
Richard von St. Victor V. 178. 242.
Richardſon I. 62; V. 9.
Richter (G. F.) VII. 152.
Ridiger ſ. Rüdiger.
Riedel (Fr. Juſt.) VIII. 370.
Robinet VIII. 5.
Rochemaillet (Ge. Mich. de) VI. 437.
Roger (Abr.) I. 84.
Rondel (Jaq.) I. 42.
Roſenroth (Chr. Knorr von) IV. 143. 154.
Rößler (C. F.) IV. 180. 182.
Rougemont (Fr.) I. 103.
Rouſſeau (J. J.) VIII. 9.
Rubeis (Bern. de.) V. 289.
Rüdiger (Andr.) VI. 853; VII. 6. 110. 149. 154.
Rudolphi (C. F. G.) VI. 853.
Rudolphus Noviomagenſis V. 289.
Ruhkopf V. 103.
Ruhnkenius I. 142.

S.

Sabunda (Raymund von) VI. 27.
de Sades VI. 123.

Sallo VI. 854.
Sallustius IV. 177.
Sämundus Frodeniu
I. 112.
Sanchez (Franz) VI
269. 478.
Sanchoniaton I. 51.
Sainte Croix I. 9
165. 169. 189. IV
179.
Sainte Marie I. 10
Sattler (M. J. T
VIII. 370.
Saxo Grammatikus
111.
Scaliger (J. J.) I. 1
—— (Jos. IV. 71.
Scheffer (Joh.) I. 23
Schelling I. 143.
VIII. 916. f.
Schierschmied (Joha
Justin.) VII. 107.
Schilde (J. F.) IV. 3
S. 2.
Schiller I. 169.
Schilling I 362.
Schlegel (J. A.) VI
8.
Schlichtegroll I. 17.
Schlosser II. 5.
Schlosser (Fr. Phi
III 258.
Schlözer I. 113.
Schmauß (J. J.) V
318.
Schmid (F. S.) I.
Schneider (J G
142.

§. 102 Pythagoras — seine Absichten und Einrichtungen S. 232 - 238
103 Das Eigenthümliche seiner Philosophie — 238 - 241
104 Metaphysik der Natur des Pythagoras — 241 - 249
105 Andre Parteyen der Pythagoreer — — 249 - 252
106 107 Erläuterung und Beurtheilung des Princips der Zahlen 253 - 260
108 - 110. Entwickelung der Pythagoreischen Methaphysik-Theologie — — 260 - 270
111 Pythagoreische Psychologie 270 - 272
112 Methaphysik der Sitten 272 - 275
113 Lebensart der Pythagoreer 275 - 277
Vierte Epoche der griechischen Philosophie. Geschichte des Eleatischen Systems und der Meynungen einiger einzelnen Kosmophysiker §. 114 - 134 277 - 336
114 Uebergang zur Speculation über das Uebersinnliche 280 - 282
115 - 117 Xenophanes — seine Meynungen vom Weltganzen und der Gottheit — 282 - 290
118 Erklärung der Erscheinungen 291 - 292
119 - 131 Metaphysische Spekulationen verschiedener Philosophen 293 - 330
132 Demokritus — seine Metaphysik — — 330 - 333
133 Seine psychologischen Meynungen — — 333 - 335
134 Seine Götterlehre 335 - 336
Fünfte Epoche der griechischen Philosophie. Geschichte der Sophisten §. 135 - 150 337 - 360

§. 135-137 Fortgan
Entstehung und
der Sophisten
138-140 Einzeln
ihre Grundsätze

Sechste Epoche
Philosophie. G
kratischen Philo
147 —
141 Sokrates
ner philosoph.
142 Methode de
143-145 Urthei
gänger und eig
146-147 Seine

Siebente Epoch
Philosophie. G
losophie der M
Cyrenaiker, Ep
ker §. 148-1

A. Megariker
148 Entstehung
me aus dem S
149 150 Euklid
ler —
151 Untersuch
menschliche Er

B. Cyniker §
152 Antisthen
Grundsätze
153 Diogenes
Grundsätze
154 Ihre Anhä

Inhalt.

C. Cyrenaiker. §. 155 - 157. S. 412 - 423

§. 155 Ariſtippus — ſeine Grundſätze — — 413 - 418

156 157 Seine Nachfolger 418 - 423

D. Epikureer §. 158 - 165 424 - 444

158 Epikurus — ſeine Meynungen über Erkentniß 425 - 430

159 160 Ueber Entſtehung der Welt — — 430 - 434

161 Theologie — — 434 - 437

162 Pſychologie — — 437 - 439

163 Moral — — 439 - 441

164 Indeterminismus 442 - 443

165 Spätere Epikureer 443 - 444

E. Stoiker §. 166 - 177 445 - 478

166 Zeno — ſeine Bildung — Lebensumſtände — 447 - 451

167 Beſtimmung des Begriffs und der Theile der Philoſophie 451 - 452

168 169 Ueber die menſchliche Erkenntniß — 453 - 456

170 - 173 Phyſik — 456 - 465

174 Moral — — 466 - 478

Geschichte

Zwei

Achte Epoche de
losophie Ges
nischen Philoso
§. 178 Plato —
Lebensumstände
179 180 Ueber
sche Methode
181-183 Ueber
ner Philosophie
185 Seine Entw
griffs einer Wi
186 Ueber die Er
Philosophie
187-190 Vom
mögen — Vor
griffe — ihre U
191 Objekt der
griffe —
192 Unterschied
empirischen Der
193 Unterschied
Begriffe
194-199 Ausfüh
der Lehre von
taphysischer Hi

Sevius I. 412. 446; IV. 6.
Sextus Empirikus I. 7. 230. 231.
Seybold IV. 176.
Shaftesbury VII. 337.
Sibert (Gautier de) IV. Zuſ. S. 4.
Simeon Ben Jochai IV. 150.
Simonius (Matth.) VI. 479.
Simplicius I. 187. 445; II. 285. 288.
Sinner I. 85.
Smith (Ad.) VII. 339.
Snorro Sturleſon I. 112.
Sorberius (Sam.) VI. 525.
Sorbiere VI. 492.
Sotion III. 299.
Soto (Dominic.) V. 482.
Souverain IV. 181.
Spalding I. 279 392.
Spallanzani VIII. 5.
Spencer I. 43.
Speuſippus III. 264.
Spinoza (Ben.) VI. 526 ff. 729. 732 ff.
Sprengel (Curt.) III. 252.
Squire (Sam.) IV. 175.
Stahl IV. 134.
Stanley I. 8; II. 9.
Starck (C. G.) I. 83.
Starke (C. G.) VI. 966.
Stäudlin I. 43. 279. IV. 7. 73. VII. 313.
Steele (Rich.) VII. 341.
Steinbarth VIII. 403.
Stephanus (Henr.) I. 277.
Stewart (Dug.) VII. 340. 341.
Stewart (Jam.) VII. 727.
Stiebritz (J. Fr.) VII. 13.
Stobäus I. 7.
Stollberg (Fr. Leop. Graf von) II. 5.
Stolle VI. 478.
Stollis VII. 112.
Strabo I. 83.
Strähler VII. 254.
Stroth I. 15.
Sturz VII. 343.
Suarez (Franz) VI. 43.
Sulzer VII. 333. VIII. 389 ff.
van Swinden (J. H.) VI. 856.
Sydney (Alg.) VII. 340.
Syrianus II. 287.

T.

Tacitus I. 111.
Talbert VI. 271.
Talmud IV. 164.

Tatianus IV. 266.
Taurellus VI. 417.
Teleſius (Bernard
VI. 266. 318.
Tennemann I. 364;
9. 11. 14; VI. 8
VII. 333.
Tepelius (Joh.)
531.
Tetens (J. N.) V
406.
Thales I. 186.
Themiſtius Euphr
II. 284. 287.
177.
Theodoretus IV.
Theodorus Gaza
232.
Theodorus Meto
II. 289
Theodotus IV. 77.
Theophilus IV. 17
Theophraſtus II.
III. 250. 251.
Theophr. Parace
VI. 265. 299.
Thomas IV. 68.
534.
Thomas von Aq
V. 262. 285 f.
— von Straßb
(de Argentina.)
689.
Thomaſius (Chr.)
178. VI. 853.
— (Jac.) I. 445.
178.
Thümig VII. 106.

U.

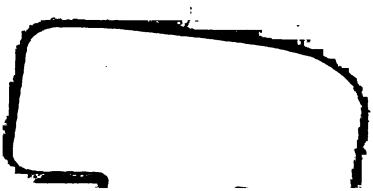
Ulrich (J. H. Fr.) VI. 271. 526. 550.
Upton II. 280.
Urſinus (J. P.) I. 53.

V.

Vanini (Jul. Cäſ.) VI. 268. 411.
Valla (Laurent.) VI. 101. 262.
Vater (J. S.) II. 281. 294.
De Vattel VIII. 8.
Le Vayer (Franz de la Mothe) III. 260. VI. 488. 491.
Victorius (P.) II. 279.
De Villacerta (P.) VI. 527.
Villemandy VI. 424.
Vincenz von Beauvais (Bellovacenſis.) V. 178. 280.
Viſcher (Loth) VI. 313.
Vitalis (Niſus) V. 7.
Vives (Lud.) V. 8. VI. 102.
Vogel I. 16.
Voigt (M. W.) II. 278.
Voltaire VI. 855; VIII. 9.
Voß (Joh. Heinr.) I. 143.
Voſſius II. 349.
Vries (Gerard de) VI. 622.

W.

Wahl V. 10.
Walch (C. W. F.) IV. 72.
—— (J. G.) II. 526. VII. 29.
Wallace VII 336.
Warburton (Will.) I. 16.
Warton I. 118.
Watts (Iſ.) VII. 340.
Webb. (Dan.) VII. 341.
Wegelin (Jac.) VIII. 8.
Wegſcheider (J. A. L.) IV. Zuſ. S. 3.
Weickmann II. 14.
Welſch (G. Hieron.) VI. 424.
Wernsdorf (D. C.) IV. 182.
Wernsdorf (Gottl.) II. 15.
Wichmann (Chr. Aug.) VIII. 4.
Wiedeburg I. 169. II. 15.
Wild VI. 479.
Wilhelm von Auvergne (Arvernus) V. 178. 267. 276.
Wilhelm de Conches V. 216.
Wilhelm Pariſienſis V. 178. 267. 279.
Willins I. 86.

Register über die an

Wilkinſon (Wilh.) II. 279.
de Windheim (C. C.) II. 15. V. 9.
Winkler (J. P.) VII. 106.
Winſtanley II. 280.
Wirmars (P.) VI. 752.
Wirſtus II. 12
Wittich (Chſtph.) VI. 532.
Wizenmann VI. 534.
Wolf (Chr.) I. 103. VIII. 3. 6. 16. 23. 29.
— (Joh. Chſtph.) IV. 70.
Wollaſton VII. 338.
Wüſtemann (Juſt. El.) VII. 10.
Wyttenbach (Dan.) II. 13.